GUSTAF AULÉN

DEN ALLMÄNNELIGA KRISTNA TRON

STOCKHOLM
SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES BOKFÖRLAG

STOCKHOLM 1923
VICTOR PETTERSONS BOKINDUSTRIAKTIEBOLAG

FÖRETAL

Troskunskapens forskningsföremål är den kristna tron såsom ett levande helt. Uppgiften är att söka klarlägga den kristna trons innebörd, dess egentliga mening. Troskunskapen skiljer sig därmed från dogmhistorien liksom från all historisk teologi och religionsforskning. De rent historiska undersökningarna av de kristna trosföreställningarna vilja uppdaga dessas historiska rötter och tidshistoriska sammanhang. Detta forskningsarbete utgör en oumbärlig förutsättning för troskunskapens arbete. Men historia är ett och troskunskap ett annat: inga historiska forskningar kunna ersätta troskunskapens arbete, och lika litet kan den historiska forskningsuppgiften få sammanblandas med troskunskapens. Troskunskapen riktar sig på den levande tron: här gäller det icke längre frågan om de olika trosföreställningarnas historiska uppkomst, icke frågan om de ingredienser som kunna ingå i desamma, utan i stället frågan om vilka trosföreställningar, som äro organiskt förbundna med den levande tron eller m. a. o. frågan om vad som är väsentligt för den kristna tron. Troskunskapens syfte är att låta trons egna, vitala synpunkter oavkortat och verklighetstroget, med största möjliga klarhet komma i dagen — den fyller sin uppgift i samma mån som den nalkas detta mål.

Det torde knappast kunna bestridas, att det teologiska skede, som nu ligger närmast bakom oss och som väl kan sägas hava varit övervägande intresserat av den historiska teologiens forsk-

ningsarbete, vid sina framställningar av den kristna tron ofta sammanblandat den dogmhistoriska och den systematiska uppgiften eller i varje fall låtit framställningarna av den kristna tron i stor utsträckning nedtyngas av dogmhistorisk barlast. Detta förhållande kan — om än icke försvaras, så dock — till en viss grad förklaras därav att man hittills i allmänhet fullkomligt godtyckligt begränsat den dogmhistoriska uppgiften och endast framfört de dogmhistoriska undersökningarna till reformationen eller tiden närmast därefter. Att den dogmhistoriska uppgiften icke klart hållits isär från den systematiska har medfört en dubbel olägenhet för troskunskapens vidkommande. Det säger sig självt att ett upprepat inflickande av — ofta nog vidlyftiga — dogmhistoriska exkurser i den systematiska framställningen skall komma att skymma undan framställningens sammanhang och skada dess enhetlighet. Vida värre är emellertid att de dogmhistoriska synpunkternas inblandning mycket ofta visat sig vara förbunden med en ödesdiger förryckning av perspektivet. Blott alltför lätt insmyger sig den föreställningen, att troskunskapens uppgift skulle bestå i en slags reduktion av äldre trosföreställningar. Man betraktar ett äldre skedes teologi, närmast — märkligt nog — 1600-talets, såsom den typiskt evangeliska »kyrkoläran» och frågar sig — mer eller mindre öppet — huru mycket vi ännu kunna behålla av denna utförligare »kyrkolära». Framställningen blir därmed från början polemiskt inställd och det hela får — vare sig man vill det eller ej, eller rättare: trots att man icke vill det — det utseendet att tron s. a. s. skulle vara stadd på förknappning i nutiden och att vi skulle vara hänvisade till att leva på smulorna från »de gamles» rika bord. Härigenom kommer man i själva verket att, mot sin vilja, uppmuntra och stödja det gängse populära föreställningssätt, som inbillar sig att höjdpunkten av »positivitet» en gång för alla skulle vara given i den »gamla teologien» och att

det därför nu icke skulle kunna vara fråga om annat än att söka rädda så mycket som görligt är av denna positivitet undan den allmänna förödelsen. Troskunskapen måste — i stället för att giva denna synvilla hemligt stöd — göra allt vad den förmår för att uppvisa att detta betraktelsesätt verkligen *är* en synvilla och ingenting annat. Vi kunna här bortse ifrån att givetvis intet enskilt teologiskt skede, 1600-talets lika litet som något annat, kan framföra några grundade anspråk på att beklädas med ärenamnet kyrkolära. Det i detta läge framför allt viktiga är, att troskunskapen gör sig fullt klart vilken dess egentliga uppgift är och sedan orygglig fullföljer denna uppgift. Om detta sker, kan det icke ens uppstå något sken av att troskunskapens uppgift skulle kunna inskränkas till att rädda undan vissa rester av de gamles rikedomar. Visserligen är det påtagligt, att vissa med den kristna tron förbundna föreställningar under tidernas lopp mist sin betydelse och avskrivits av den levande tron eller ock ersatts av andra, men däri ligger ingalunda att tron härigenom skulle blivit mindre rik. Kvantiteten av trosföreställningar kan under inga förhållanden vara det utslagsgivande. Troskunskapens uppgift i förhållande till en äldre teologi måste alltid vara att söka allt bättre uppdaga och framlägga trons egna, väsentliga och karakteristiska synpunkter. Men just därför att detta är målet, måste troskunskapen samtidigt till det yttersta vaka över att *inga andra* synpunkter än trons egna få göra sig gällande och den måste hänsynslöst oförbehållsamt fatta trons livsvillkor i sikte, avvisande alla försök att förringa de svårigheter av olika slag, inför vilka tron ställes, eller att överskyla dem med lättköpta »lösningar». Det sist sagda får emellertid icke fattas så som om troskunskapen skulle ha till uppgift att bedriva apologetik för tron. Vi kunna här lämna åsido frågan om apologetikens existensberättigande såsom teologisk disciplin — säkert är att troskunskapens arbete endast

kan förryckas, för såvitt man skulle inblanda apologetiska synpunkter. Troskunskapen vet icke om något annat »kristendomsförsvar» än det som ligger i klarläggandet av den kristna trons karaktär och innebörd: den äger icke någon uppgift, som icke skulle kunna inordnas under uppgiften att — så verklighetstroget som möjligt — utreda den kristna trons mening.

Består troskunskapens uppgift alltså i att söka framställa vad som är *väsentligt* för den kristna tron, så kan dess forskningsföremål icke vara något annat än »den allmänneliga kristna tron» eller m. a. o. tron såsom ett levande helt. Det är icke fråga om att endast framställa någon enskild människas eller något visst bestämt kyrkosamfunds tro. Man kan icke grundligare misstolka troskunskapens uppgift än om man skulle vilja göra gällande, att uppgiften skulle bestå däri att den enskilde teologen framlade sin privatbekännelse — låt vara i striktast möjliga form. Detta innebure i grund och botten ingenting annat än ett fullständigt uppgivande av varje tanke på att den kristna tron skulle kunna bliva föremål för en vetenskapligt-kritisk undersökning med syfte att klarlägga dess innebörd. Lika litet kan troskunskapens uppgift i själva verket inskränkas till att blott vara en redogörelse för de trosföreställningar, som möta inom något visst avgränsat kyrkosamfund — om nu en dylik redogörelse överhuvud vore möjlig att giva i organisk och enhetlig form. Troskunskapens position kan med andra ord icke vara en s. a. s. instängd, inlåst konfessionalism (jämför § 11, mom. 4). Detta betyder nu givetvis icke, att troskunskapen skulle förhålla sig likgiltig till de konfessionella olikheterna. Men det betyder att inga trosföreställningar kunna göra anspråk på att upptagas i en framställning av den kristna trons innebörd, *bara* därför att de kunna påvisas förekomma inom ett visst kyrkosamfund, eller m. a. o.: det betyder att en framställning av det kristna trosinnehållet endast kan vilja vara evangelisk

(»protestantisk»), därför att och i den mån som detta evangeliska låter sig legitimeras såsom äktkristet, i den mån som det visar sig innebära ett fördjupat inträngande i kristendomens själ. Och det betyder därmed tillika, att troskunskapens arbete — försåvitt troskunskapen är sin uppgift trogen — alltid för den egna kristendomsformen måste innebära en fortsatt självrannsakan samt i sin mån hindra det egna kyrkosamfundet att bliva »incurvatus in se», inkrökt i sig själv — för att begagna Luthers expressiva uttryck om syndens väsen.

Jag skall icke här, ehuru det kunde vara frestande nog, giva någon utredning av huru föreliggande framställning förhåller sig till den senare tidens olika teologiska riktningar. Med hänsyn härtill tillåter jag mig endast hänvisa till vad framställningen själv ger vid handen samt dessutom — om någon skulle önska ytterligare belysning av saken — till tvenne av mig nyligen utgivna smärre skrifter: I vilken riktning går nutidens teologiska tänkande (1921) samt Kristendomens själ — tillika ett ord om gammal och ny teologi (1922).

Vad framställningens form beträffar har det åtminstone varit mitt bemödande att söka göra denna på en gång så koncis och så läsbar som möjligt. Då det för framställningar av denna art ligger en alldeles särskild vikt på precision och översiktlighet, har jag, efter Schleiermachers höga föredöme, inlett samtliga paragrafer med en kort sammanfattning. Med tanke på det onekligen mycket stora intresse, som i nutiden gör sig gällande för den kristna trons frågor, har jag sökt utforma framställningen så, att den utan svårighet torde kunna läsas även av en icke direkt teologiskt tränad, men för kristendomens livsfrågor intresserad allmänhet. De läsare av detta slag, som min bok möjligen kan komma att få, skulle jag vilja giva rådet att börja med framställningens huvuddel (från § 12) samt att spara den

inledande delen till sist. Inledningen kommer säkerligen med en sådan studieordning att bliva lättillgängligare — den avser egentligen endast att angiva de grundsatser, som varit ledande för den efterföljande framställningen.

Lund, våren 1923.

GUSTAF AULÉN.

INLEDANDE DEL

TRO OCH TROSKUNSKAP

A.

Trons grund.

§ 1. Tron.

1. Tro är det sammanfattande uttrycket för det kristna gudsförhållandet. All kristen tro hänför sig till Gud — och till honom allena. Tron låter sig därvid ses under en dubbel synvinkel. Den är från en sida sett Guds betvingande och behärskande av människosjälen och från en annan människans hänvändelse och hängivenhet till Gud. Från vilken sida tron än ses innebär den livsenhet med Gud.

2. Den nämnda dubbelsidigheten motsvaras av att å ena sidan tron grundar sig på och får sitt innehåll av den levande Gudens uppenbarelse, samt att å andra sidan uppenbarelsen endast upplåter sig för trons öga. Uppenbarelse och tro äro alltså med varandra korresponderande begrepp: utan uppenbarelse ingen tro — utan tro ingen uppenbarelse. Från principiell synpunkt sett är emellertid uppenbarelsen primär i förhållande till tron.

1. *Tron såsom huvudord. Preliminär bestämning av trons innebörd.* Troskunskapens föremål är den kristna tron. Allt troskunskapens arbete syftar till att med största möjliga noggrannhet utsäga vad som är trons innebörd. Tron möter oss alltså från första början såsom ett huvudord. Om nu allt i troskunskapen från början och till slut vill giva en utredning av vad tron är, så följer härav att det fullständiga svaret på frågan om tron endast kan givas av framställningen såsom helhet. Detta hind-

rar dock icke att vi redan här, vid vår framställnings begynnelse, måste söka giva en förberedande bestämning av trons innebörd. Riktigheten av denna bestämning kan då endast verifieras av den följande framställningen i dess helhet.

Det skall icke fördöljas att stora svårigheter äro förbundna med användandet av tro såsom kristet huvudord. Dogmhistorien visar, att detta uttryck under tidernas lopp tagits i väsentligt olika bemärkelser och mången gång nyttjats på ett sätt som varit mera ägnat att fördunkla än att klargöra vad kristendom är. Därtill kommer att ordet inom det allmänna språkbruket ofta tages i betydelsen av ett osäkert vetande, alltså i en betydelse som är så fjärran som gärna möjligt från det kristna trosmedvetandet. Ty vad tron än må säga om sig själv — icke säger den att den är något lägre vetande, en oviss mening om Gud och hans värld. Under sådana förhållanden kunde man vara frestad att söka efter ett ersättningsord för »tro». Men huru önskvärt det än varit, att det ord, vilket vi nyttja såsom ett kristendomens huvudord, vore mera entydigt, kunna vi i själva verket icke lämna det: vi äga intet annat uttryck, som kan göra oss samma tjänst som »tron» dock förmår göra. Det är ingen tillfällighet att detta ord från kristendomens begynnelse trängt sig fram i förgrunden. Vad förstå vi då med »tro»?

Den preliminära och grundläggande bestämning vi, under beaktande av trons självvittnesbörd, vilja giva är denna: tron är det kristna uttrycket för livsenhet med Gud. Vi kunna här anknyta till Luthers berömda ord i Stora Katekesen: »dessa två, Gud och tron, höra tillhopa och böra sammanfogas.» Vi kunna icke tala om tron utan att i och med detsamma tala om Gud. Tron är m. a. o. det sammanfattande uttrycket för det kristna gudsförhållandet. Att tala om det väsentliga i kristendomen såsom tro är detsamma som att säga att det väsentliga är Gud. Ett lösensord sådant som reformationens »tron allena» kan i själva verket icke betyda något annat än: Gud allena.

Härmed är till en början givet, att Gud är trons enda riktpunkt. All kristen tro är en tro på Gud och på honom allena. Tron är alltså icke splittrad på en rad olika trosföremål. Ingenting kan tränga sig in och ställa sig vid sidan av Gud. Tron kan icke klyvas — den är alltigenom teocentrisk. Här gäller oavkortat Augustini klassiska ord: Gud och själen — intet annat. Talar man inom kristenheten om en tro på Kristus, på Anden, på syndernas förlåtelse, på kyrkan, på ett evigt liv o. s. v., så kan detta alltså icke betyda att en rad olika, med Gud konkurrerande, trosföremål införas. Detta vore ett utvärtes och mekaniskt sätt att se på saken; det skulle alldeles fördunkla trons levande väsen, dess enkelhet och odelbarhet. Det kan endast ha någon mening att tala om allt detta såsom »trosföremål», försåvitt som man härmed vill åskådliggöra olika sidor av Guds på oss riktade verksamhet och försåvitt som det alltså genomgående är fråga om tron på Gud. Skulle däremot andra »trosföremål» ställas vid Guds sida, och alltså konkurrera med honom, har Gud i själva verket mistat det herravälde som tillkommer honom i trons värld. Intet kan för tron själv vara mera självklart och ofrånkomligt än att det gäller att »sätta *all* tro och lit till Gud» — intet mindre än detta.

Den kristna tron är alltigenom tro på Gud. Gudstron är därför icke, såsom man stundom varit benägen att tänka, en slags förgård till kristendomens allra heligaste. In i detta allra heligaste skulle man då först komma när man till tron på Gud lade tron på kristendomens »frälsningsfakta». Återigen möter oss samma mekaniska och atomistiska betraktelsesätt som nyss. Vi kunna icke begagna oss av sådana additionssynpunkter, när vi vilja säga vad kristen tro är. När det är fråga om den kristna trons föremål, gäller i stället bibelordet: Gud är A och O, begynnelsen och änden. Gud är både det första och det sista — han är det hela. Längre fram än till Gud kan tron icke komma. Vi kunna icke s. a. s. passera Gud och gå vidare. Vår tros rikedom och fullhet består i stället däri att vi föras allt närmare Gud, se allt mera av hans härlighet och allt fastare regeras av honom. Tron kan vara svag och matt eller fast och stark, men hurudan den än är, så är den under alla omständigheter alltigenom tro på Gud och på honom allena.

Tron är enligt det föregående ett uttryck för den kristna relationen till Gud, för det kristna gudsförhållandet. Denna relation låter sig närmare bestämmas såsom livsenhet med Gud. Inom evangelisk teologi har det, icke minst på senare tid, varit vanligt att bestämma tron såsom förtröstan, tillit. Särskilt har

man härigenom velat skydda trosbegreppet från den intellektualistiska misstolkning, som uppkommer, när man är benägen att fatta tron såsom i första hand innebärande ett försanthållande av vissa givna läror. Hänvisningen till tron såsom förtröstan har gjort god tjänst för bekämpandet av en dylik vrångbild, fastän det icke kan förnekas, att den understundom varit förbunden med ett otillbörligt undanskymmande av trons intellektuella sida. Det är också ställt utom allt tvivel att förtröstan utsäger något för tron väsentligt. Men icke desto mindre torde det svårligen låta försvara sig att göra denna sida av tron till ett och allt. Så har man icke utan skäl kunnat göra gällande, att tron också har andra sidor — såsom andakt, vördnad, salighet, glädje, frid o. s. v. — samt att förtröstan ingalunda täcker det fylliga innehåll tron har hos Luther.[1] Hur grundväsentligt förtröstansmomentet än är för tron, kan denna synpunkt dock icke göras till ett och allt, försåvitt tron verkligen skall vara det sammanfattande uttrycket för det kristna gudsförhållandet. Härtill kommer ännu en viktig sak. Göres förtröstanssynpunkten till ett och allt, är det — såsom åtskilliga företeelser inom det utgående 1800-talets teologi visa — fara värt, att relationen mellan Gud och människa fattas på ett alltför utvärtes sätt, på ett sätt alltså, som icke låter trons egna vitala synpunkter komma till sin rätt. Jag kan »förtrösta» på någon som är avlägsen ifrån mig och som jag tilläventyrs endast kan nå genom mellanhänder. Men för tron är det vitalt, att den Gud, som »bor i ett ljus dit ingen kan komma», tillika är den Gud som är oss nära, ja som — enligt Augustini ord — är oss närmare än vi själva äro. Tron står därmed för en omedelbarhet i gudsförhållandet som icke kommer till uttryck enbart genom bestämningen förtröstan. I tron är Gud, enligt trons egen syn, omedelbart närvarande, levande och verksam. I en mångfald skiftande uttryck talar tron om huru Gud, eller hans Ande, »bor i» våra hjärtan, »regerar» oss o. s. v. Så uppstår i och genom tron en livsgemenskap, ja — med ett ännu starkare ord — en livsenhet med Gud. Icke som om därmed avståndet mellan Gud och människa skulle upphävas. Den kristna tron vet icke av någon identitet mellan Gud och människa. Proportionen är i stället denna:

[1] H. Stephan, Glaubenslehre, sid. 30 och 37 f.

ju närmare Gud kommer oss, ju mera livsenheten med honom realiseras, desto mera förnimma vi på samma gång det som skiljer oss från honom. Men detta hindrar å andra sidan icke, att trosförhållandet till sitt innersta väsen är ett gemenskapsförhållande och ett gemenskapsförhållande av så omedelbar och intim art att det icke kan uttryckas med något svagare ord än livsenhet. Detta är trons grundbestämning. Livsenheten med Gud kan icke skiljas från tron — varhelst den alldeles upphör att existera, där har ock tron upphört att existera. Alla andra utsagor, som kunna göras om tron — förtröstan m. m., äro närmare bestämningar av vad livsenheten med Gud innebär.

Är tron alltså ett uttryck för relationen mellan Gud och människa, så ligger däri att den kan ses från tvenne olika synpunkter. Å ena sidan innebär tron, i anknytning till det ovan sagda, att betvingas och behärskas av Gud. Tron kommer till därigenom att vi betvingas av Gud och den existerar därigenom att vi behärskas av honom. Så långt tron går, så långt härskar Gud — oavkortat. Det egna självviska jagets tyranni får vika för Guds herravälde. Tron har alltså sin grund i och består igenom Guds aktivitet — den är, såsom den själv åter och åter betygar, alltigenom ett »Guds verk». Men tron kan givetvis också ses s. a. s. nedifrån, från människans synpunkt. Den framträder då såsom en vår hänvändelse och hängivelse till Gud. Den uppstår genom vår hänvändelse till Gud och existerar såsom vår hängivelse till honom. Inom den evangeliska teologien har denna sida av trons liv ofta fördunklats. Man har fruktat att tron i och med betonandet av den mänskliga aktiviteten skulle upphöra att alltigenom vara ett Guds verk (jmfr härtill § 35). I själva verket låter sig dock denna sida av trons liv icke undanskymmas. Alla trons stora vittnen ha ock nogsamt betygat, huru som tron innebär ett val, en avgörelse. Det var icke för ro skull Luther talade om trons dristiga »trots allt», eller Kierkegaard om huru tron vågsamt kastar sig ut på de djupa vattnen, eller Paulus om att vi med fruktan och bävan måste arbeta på vår frälsning. Tron är ett själens — mitt i all försagdhet — dristiga *ja* till Gud. Den ställer så de största krav på vår aktivitet. Här om någonsin gäller det att vara helt med, att släppa allt för att bygga på Gud allena.

2. *Uppenbarelse och tro.* Om tron och Gud höra tillhopa, så att vi icke kunna tala om tron utan att tala om Gud, följer det härav att tron har sin grund i Guds »uppenbarelse». Den Gud som betvingar och behärskar oss är den Gud som »uppenbarar sig» för oss. Det är åt denne Gud vi i tron hängiva oss. I och genom sin uppenbarelse möter han oss och betvingar oss. Därför har den kristna tron i alla tider hänvisat till något, som den benämner Guds uppenbarelse. Tron ser visserligen också Gud såsom den »fördolde» Guden. Den vet att vi under jordelivets villkor endast se på ett dunkelt sätt såsom i en spegel. Gud är den outgrundlige och outrannsaklige. Och denna outgrundlighet försvinner icke genom hans uppenbarelse. Här gäller tvärtom för tron denna proportion: ju mera Gud uppenbarar sig, ju mera vi förstå av hans vilja och hjärtelag, desto mera framträder han såsom den outgrundlige (jmfr § 11, mom. 3). Men sitt liv och sitt bestånd har tron därav att den fördolde Guden tillika är den som icke låtit sig vara utan vittnesbörd. En Gud, som endast vore »fördold», skulle icke kunna stå i någon förbindelse med oss; ännu mindre skulle det under sådana förhållanden kunna existera någon livsenhet mellan honom och oss. Därför — liksom tron och Gud höra tillhopa, så höra ock tron och uppenbarelsen tillhopa och kunna icke skiljas från varandra.

Men nu sammanhänger det nära med den trons dubbelsidighet, om vilken ovan talades, att denna uppenbarelse endast upplåter sig för trons öga. Uppenbarelsen låter sig icke oemotsägligt demonstreras fram; den kan icke bevisas såsom man bevisar en matematisk sats. Den kan icke på det sättet läggas blottad och bar i dagen, att den måste ses och erkännas av vem som helst. Vi kunna t. ex. icke utgallra ett visst stycke historia och säga: här låter det sig ofrånkomligt uppvisas att vi ha att göra med Guds uppenbarelse. Det är endast tron som upptäcker en Guds uppenbarelse. Utan tro se vi intet av uppenbarelsen. Vi kunna iakttaga ett högt och rent religiöst självliv, men icke Gud. Vi se religiositet, men icke någon gudomlig uppenbarelse. Tron öppnar våra ögon. Vi upptäcka något mera och något helt annat än det vi förut sågo. Det förhåller sig härmed som när vi beskåda en transparant tavla. När den kommer i den

rätta belysningen och ljuset faller in, se vi icke bara vad vi förut sågo, utan därutöver just det som tavlan avsåg att visa oss. På samma sätt upptäcker tron icke bara mänsklig religiositet, utan först och främst den levande Guden och hans gärningar.

Så betyga sig uppenbarelse och tro såsom tvenne med varandra korresponderande begrepp: å ena sidan har tron sitt uppbov och sin näring av uppenbarelsen, å andra låter sig uppenbarelsen endast av trons öga upptäckas och igenkännas. Detta sistnämnda skulle möjligen kunna låta sig misstolkas därhän att tron fattades såsom primär i förhållande till uppenbarelsen. Ingenting kunde emellertid vara mera främmande för trons eget sätt att se än ett dylikt betraktelsesätt. Gäller det här att i första hand utforska trons egna synpunkter och att låta dem oförbehållsamt träda fram, så måste vi konstatera, hurusom intet är mera väsentligt för tron än det att den vet sig ha sin grund i den gudsuppenbarelse, vilken överväldigar och betvingar. Alla i eudemonistisk riktning gående tankar om trons tillblivelse äro från början uteslutna från trons karakteristiska sätt att se. Vi tro icke på grund av de fördelar av högre eller lägre art som tron skulle medföra, utan i stället på grund därav att vi mött uppenbarelsen av en Gud, som vi icke kunna undkomma. Det val och den avgörelse, om vilka ovan talades, ha ingenting av subjektivt godtycke över sig — den verkliga orsaken till vårt *ja* är ingen annan än den, att Guds hand blivit mäktig över oss. Så faller det ljus över den trons dubbelsidighet, som består däri, att tron, från en sida sett, är ett Guds betvingande av människosjälen och från en annan människans hänvändelse och hängivenhet till Gud. När det talas om vår aktivitet, betyder detta intet undanskjutande av att tron har sin tillvaro såsom alltigenom ett Guds verk. Trons egen djupaste synpunkt på det som sker är, att vårt sökande intet annat är än det som i bibeln kallas ett Faderns dragande, samt att vårt försagda men på samma gång dristiga *ja* intet annat är än att Gud betvingar oss, så att vi helt enkelt icke kunna komma undan. Tro och uppenbarelse äro korresponderande begrepp, men från principiell synpunkt sett är alltså uppenbarelsen primär i förhållande till tron.

§ 2. Den levande uppenbarelsen.

1. I vidsträckt mening är uppenbarelse allt det som ställer oss inför något obetingat heligt. Denna »allmänna» uppenbarelse, som är oupplösligt förbunden med allt vad religion heter, möter såväl i naturens som i historiens värld utan att dock sammanfalla med vare sig naturen eller historien såsom helhet. I ordets specifikt kristna — egentliga — mening är uppenbarelsen det levande och livgivande andesammanhang, som har sin herre i Kristus.

2. Denna »särskilda» uppenbarelse är till såsom en produktiv andemakt. Den är alltså icke närmast en läromeddelelse, utan en Guds nyskapande självmeddelelse — den gudomliga aktivitet, genom vilken Gud i kamp med det som står honom emot realiserar sitt herravälde. Den är icke avslutad vid någon viss bestämd tidpunkt i historien utan ständigt fortgående. Tron hänför sig alltid till den Gud, som möter oss i det närvarande såsom den levande Guden. Härmed sammanhänger att uppenbarelsen måste fattas, icke såsom en storhet, vilken står mellan Gud och själen, utan såsom formen för Guds omedelbara umgängelse med själen.

3. När den kristna tron talar om Kristus såsom herren i detta levande uppenbarelsesammanhang, avser den icke att därmed neka förefintligheten av gudsuppenbarelse utom Kristus — den har givetvis intet intresse av att söka inskränka den gudomliga uppenbarelsens omfång. Kristus fattas alltså icke heller såsom trons grund i *den* meningen, att all gudstro skulle ha sitt upphov i en direkt förbindelse med honom, men han fattas såsom trons »fullkomnare», d. v. s. såsom den, vilken gör gudstron till vad den kan bliva under jordelivets vilkor.

1. *»Allmän» och »särskild» uppenbarelse.* I den föregående paragrafen har talats om sambandet mellan tro och uppenbarelse.

Vår närmaste fråga blir då, vad uppenbarelsen innebär och var den står att finna. — Ordet uppenbarelse har i ovanstående tes tagits dels i en mera omfattande, dels i en speciell bemärkelse. I vidsträckt mening vilja vi tala om uppenbarelse varhelst vi överhuvud tala om religion — detta är innebörden av vår utsaga, att en uppenbarelse möter i allt som ställer oss inför något obetingat heligt. I anslutning till vad som gjorts gällande från skilda håll inom nutida religionspsykologiska, religionshistoriska och religionsfilosofiska undersökningar[1] fattas »helig» här såsom religionens huvudord. Så snart vi förnimma något »heligt», något av »helgd», befinna vi oss inom religionens sfär. Icke all religion är förbunden med gudstro, men ingen religion existerar utan relation till något heligt, utan att skilja det heliga från det »profana» (jmfr ytterligare om helighetsbegreppet § 13, mom. 1). Onekligen kan nu en dylik vidsträckt användning av begreppet uppenbarelse synas förflyktiga dess betydelse. I föregående paragraf har det framhållits att — liksom tro och Gud »höra tillhopa» — detsamma gäller om tro och uppenbarelse. Uppenbarelsen är alltså enligt denna tankegång en *guds*uppenbarelse. Här åter talas om uppenbarelse även utanför gudstrons område. I själva verket är dock inkongruensen endast skenbar. Tala vi här om en uppenbarelse varhelst något heligt gör sig förnummet, oavsett om någon direkt gudstro är förbunden härmed eller ej, så är detta — liksom alla troskunskapens utsagor — en *tros*utsaga och innebär att, från trons synpunkt sett, en gudsuppenbarelse verkligen är förhanden, så snart människan möter något ofrånkomligt heligt, även om denna gudsuppenbarelse icke är förbunden med medveten gudstro. Förebildliga för den kristna trons hållning i detta stycke äro de ord, som Paulus enligt Apg. skall hava uttalat i Atén: »Om just detta väsende, som I dyrken utan att känna det, är det jag nu kommer med budskap till eder.» (Apg. 17: 23.)

Såsom bärare av denna »allmänna» uppenbarelse kunna såväl naturens värld som historiens skickelser framträda. Det är oförnekligt, att naturens skönhet och storhet kunna stämma själen till helgd och andakt eller m. a. o. föra människan till den sfär, inom

[1] Jmfr t. ex. särskilt R. Otto, Das Heilige; N. Söderblom, Gudstrons uppkomst; W. Windelband, Preludier (sv. övers.), uppsatsen: »Det heliga».

[1] *Aulén: Den allmänneliga kristna tron.*

vilken Gud dväljes. Ja, också en medveten gudstro och direkta trostankar om Gud synas kunna växa fram från mötet med naturens värld. Naturens väldighet har givit upphov till tankar om Guds »upphöjdhet», och dess rikedom och »ändamålsenlighet» till trosföreställningar om hans världsregemente. Likaledes har historiens lopp kunnat vara en anledning till att människor anande skymtat en historiens herre. Varhelst något dylikt sker må vi gärna tala om en uppenbarelse. Ingenting kan vara den kristna tron mera främmande än att söka draga snäva gränser kring gudsuppenbarelsen och dess möjligheter.

Men tillika måste vi från en fullare uppenbarelses eller m. a. o. från den kristna trons synpunkt göra tvenne viktiga iakttagelser rörande den »allmänna» uppenbarelsen. För det första: varken naturen eller historien kunna såsom helheter betraktade tjänstgöra såsom en gudsuppenbarelse. Det finnes såväl i naturens värld som i historiens lopp till överflöd sådant som alldeles icke är ägnat att uppenbara Gud — sådant som långt snarare är ägnat att framkalla intryck av tillvarons meningslöshet. Naturen är icke bara rik och givmild, den kan ock vara till ytterlighet grym och hänsynslöst obarmhärtig. Naturkatastrofer ha ofta skakat den gudstro, som velat vila på konstaterandet av det ändamålsenliga i naturens värld. Det mest eklatanta exemplet är det revolutionerande inflytande som den stora jordbävningen i Lissabon 1755 utövade på den samtid, vilken levde i en optimistisk tro på en genomförd gudomlig ändamålsenlighet i universum. Under alla omständigheter avlägger naturen intet ofrånkomligt eller entydigt vittnesbörd om Gud. Bredvid det som ter sig såsom en uppenbarelse av honom finnes annat som synes vittna däremot. I ännu högre grad är detta fallet med historien. Varje försök att i historiens lopp i dess helhet finna en återspegling av en gudomlig vilja strandar med nödvändighet inför det faktum, att det i människolivets värld finnes oändligen mycket, som direkt strider mot Guds vilja och som alltså så långt ifrån uppenbarar Gud, att det tvärtom uppenbarar en från honom skild och mot honom stridande viljemakt. Det går alltså icke att identifiera Guds vilja vare sig med »naturlagarna» eller med allt det som sker i historiens värld. Skulle allt detta verkligen vara uttryck för gudsviljan, bleve resultatet i själva verket, att vi måste bliva fullkomligt ovissa om, hurudan denna vilja egentligen är beskaffad (jmfr § 21).

Därmed komma vi till vår andra iakttagelse: även om vi med rätta kunna tala om en dylik »allmän» uppenbarelse i naturens värld och historiens skickelser, så är denna uppenbarelse högst ofullkomlig och fragmentarisk. Vore vi hänvisade endast till denna, så vore vi dömda att stanna vid mer eller mindre obestämda och i själva verket ovissa aningar, vilka ingalunda skulle mäkta bära upp en stark och innehållsfylld gudstro. För detta sakförhållande ger vår wallinska psalm (Sv. Psb. 141) ett klassiskt uttryck, när det, efter skildringen av gudsuppenbarelsen i naturen, i den femte versen heter: »dock låg för mig din mening skymd, ditt hjärta jag ej fann; och i en mörk, oändlig rymd jag som ett stoft försvann.»

Den »egentliga», innehållsfyllda, i gudsviljan införande och gudsviljan realiserande uppenbarelsen finner den kristna tron icke i historien som helhet, men väl *i* historien, i det mänskliga personlighetslivet. Denna »särskilda» uppenbarelse kan preliminärt bestämmas såsom det levande och livgivande andesammanhang, som har sin herre i Kristus. Denna bestämning innesluter, som synes, tvenne grundläggande synpunkter. För det första: uppenbarelsen framträder såsom ett andligt livssammanhang. Den kan icke fattas s. a. s. punktuellt, icke såsom en rad enskilda isolerade företeelser — den måste i stället fattas såsom ett kontinuerligt sammanhang, buret av Guds levande och livgivande ande. För det andra: detta uppenbarelsesammanhang har sin mittpunkt i Kristus. Det är av fundamental betydelse, att icke heller Kristus fattas såsom en isolerad företeelse i Guds uppenbarelsehistoria. Han står inställd i dess levande andesammanhang. Men han står här tillika såsom dess herre och konung — för att använda uttryck av Luther, genom vilket han velat belysa Kristi ställning till Skriften, men vilket lika väl låter sig nyttjas om Kristus och hela uppenbarelsesammanhanget. Frågorna om förhållandet mellan detta uppenbarelsesammanhang och historien samt om förhållandet mellan uppenbarelsesammanhanget och Kristus komma att behandlas i de närmast följande paragraferna. Här må endast tillfogas den randanmärkningen, att detta uppenbarelsesammanhang, vilket, sett

från dess mittpunkt Kristus, sträcker sig såväl framåt som bakåt, icke kan avgränsas genom några fasta yttre gränser. Så må, för att taga ett exempel, erinras om att, oaktat gudsuppenbarelsen i Kristus har sina rötter i första hand i Israel, det uppenbarelsesammanhang, som från honom sträcker sig bakåt i tiden, dock icke är inskränkt till denna andliga förbindelse.

2. *Uppenbarelsens karaktär.* Sedan vi i det närmast föregående givit några inledande bestämningar av uppenbarelsens »ort», må vi nu taga sikte på dess art, sådan den ter sig för trons öga. Denna får sitt uttryck i följande trenne karakteristiska drag: uppenbarelsen är gudomlig *aktivitet*, den är en *levande* uppenbarelse och den är slutligen formen för Guds *omedelbara* umgängelse med människan.

Uppenbarelsen är gudomlig *aktivitet*. Det vitala för uppenbarelsen kommer icke till synes, så länge den fattas såsom väsentligen en läromeddelelse. En dylik synpunkt kan visserligen ligga nära till hands — själva ordet uppenbarelse kan onekligen synas giva en anvisning i denna riktning. Intellektualistiska vantolkningar av uppenbarelsen ha också ofta trängt sig fram inom teologien samt visat sig vara synnerligen svårutrotliga. Förvisso ligger det ock ett intellektuellt moment inneslutet i uppenbarelsen: den lär oss något om hurudan Gud är. Men den intellektuella synpunkten kan icke göras till den utslagsgivande — uppenbarelsen låter sig icke reduceras till att vara endast ett meddelande av vissa tankar eller läror om Gud. Det väsentliga ligger på ett annat plan: uppenbarelsen är för tron i första hand en Guds självmeddelelse. Därför att detta är det avgörande, är uppenbarelsen en produktiv, en skapande andemakt. Den måste, långt mera än som merendels skett inom teologien, ses från aktivitetens synpunkt. Att Gud uppenbarar sig betyder intet annat än att han realiserar sin vilja. Vi möta i uppenbarelsen icke bara bud från Gud, utan Gud själv — den verksamme, skapande Guden. Vi kunna, med användande av Pauli ord om evangelium, säga, att uppenbarelsen är »en Guds kraft till frälsning» — frälsning betyder då intet annat än upprättandet av livsenhet med Gud, av ett trosförhållande. När Gud så i och genom uppenbarelsen realiserar sin vilja och upprättar sitt herravälde i människosjälarnas värld, sker detta i en ständigt fortgående kamp med det som står hans vilja emot. Han övervinner hindren och bryter sig väg. Uppenbarelsen kommer, från denna synpunkt sedd, att få karaktären av ett drama.[1]

Uppenbarelsen är vidare en *levande* uppenbarelse. Den är ständigt fortgående. Gud har icke bara uppenbarat sig en gång i tiden, utan han uppenbarar sig alltjämt, den dag i dag är. I denna mening gäller ordet: »min Fader verkar intill nu». Att uppenbarelsen äger denna karaktär ligger i själva verket inneslutet redan i den ovan gjorda utsagan om uppenbarelsen såsom en uppenbarelsekontinuitet. Samma sak kan också, med ett särskilt inom den nutida anglikanska teologien brukat slagord, uttryckas så: uppenbarelsen är »dynamisk» — ett uttryck, som f. ö. tillika åskådliggör uppenbarelsens aktiva karaktär.[2] Denna syn på uppenbarelsen träder i motsättning till varje åskådning, som är benägen att fatta uppenbarelsen »statiskt» eller »historicistiskt» och därmed vill lokalisera densamma till ett stycke förgången historia. Dylika föreställningar ha icke sällan framträtt inom evangelisk teologi, såväl i äldre som i senare tid. I äldre tid skedde detta så, att Bibeln fattades såsom den gudomligt auktoriserade redogörelsen för och tolkningen av Guds avslutade uppenbarelse. I senare tid åter ha besläktade synpunkter mött i annan form, särdeles genom den ritschlska teologiens lokaliserande av uppenbarelsen till »den historiske Jesus», hans lära eller hans person. Det är lätt att upptäcka och giva erkännande åt de motiv, som ligga bakom sådana tankegångar. Ett huvudmotiv är i varje fall viljan att hävda rikedomen och fullheten av Guds uppenbarelse i Kristus, alltså just det motiv, som kommit till uttryck, när vi ovan talat om Kristus såsom uppenbarelsens herre. Men icke desto mindre måste det sägas, att inga dylika statiska eller historicistiska synpunkter giva uttryck åt trons karakteristiska sätt att se. Ingenting är mera väsentligt för tron, än att Gud alltjämt gör sig förnummen eller m. a. o. alltjämt uppenbarar sig. Tron lever i nuets värld och talar nuets språk. Ingen tanke kan tron mindre fördraga än

[1] Jmfr E. Billing, Försoningen, första uppl., sid. 112 ff.

[2] Jmfr t. ex. W. R. Inge, Faith, sid. 122 f., samt Chr. Glarbo, Anglikansk teologi, sid. 37 ff.

den, att Gud nu skulle dragit sig tillbaka och upphört att verka. Den levande, alltjämt fortgående uppenbarelsen[1] hänger oskiljaktigt samman med den levande Guden. Varje tendens att fatta uppenbarelsen såsom vid en viss tidpunkt avslutad leder i en för tron främmande deistisk riktning. Visserligen blir Gud icke här, såsom för deismen, endast den som en gång s. a. s. satt det hela i gång. Han har verkat till en tid. Men sedan uppenbarelseverket blivit avslutat, står han på avstånd från det som sker. För tiden efter uppenbarelsens upphörande bleve läget alltså ungefär detsamma som det i vilket deismen vill försätta oss. Detta betyder i själva verket att Gud upphör att vara den levande Guden. Liksom denna tankegång alltså leder till ett fördunklande av trons gudsbild, så leder den också till ett fördunklande av trons innebörd. Vore uppenbarelsen endast lokaliserad till något historiskt förgånget, måste tron komma att fattas såsom endast ett försanthållande av det som en gång skett eller som en gång givits. Den komme därmed att omtolkas i intellektualiserande riktning. Det bleve icke uppenbart, att tron framför allt består däri, att Gud i det närvarande överväldigar och betvingar oss.

I själva verket stämmer också denna syn på uppenbarelsen såsom aldrig upphörande med det vittnesbörd, som våra äldsta kristna urkunder avge. Bibeln kan icke tagas till intäkt för en tankegång, som vill begränsa Guds självmeddelelse till någon viss period allenast. Johannesevangeliet inlägger sin gensaga mot alla dylika föreställningar, då det talar om Anden, som skall komma och leda fram »till hela sanningen». Vad är detta annat än ett ord om att uppenbarelsen skall fortgå, att livsmeddelelsen från Gud aldrig skall upphöra?

Uppenbarelsen är slutligen formen för Guds *omedelbara* umgängelse med själen. Varhelst tron talar om uppenbarelse ligger däri att Gud på ett omedelbart och direkt sätt gör sig förnummen. Om något gör sig gällande som en uppenbarelse, betyder det ingenting annat, än att vi i och med detta ställas inför Guds åsyn, i den mån som detta är möjligt under jordelivets villkor. Guds uppenbarelse är alltså ett uttryck för Guds närvaro. Det

[1] Jmfr härtill N. Söderblom, Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning, sid. 23 ff.

finnes särskilda skäl att understryka denna uppenbarelsens karaktär, vilken f. ö. står i det närmaste sammanhang med vad nyss sagts om den levande, fortgående uppenbarelsen. Det kan eljest ligga nära tillhands att uppfatta uppenbarelsen såsom en storhet, vilken står förmedlande mellan Gud och människa. I förhandlingar om uppenbarelse och »mystik» har teologien icke sällan haft en benägenhet att ställa problemet så: verkar Gud omedelbart *eller* verkar han genom medel? Man vill säga att »mystiken» står för omedelbarheten i gudsförhållandet, under det att däremot en hänvisning till uppenbarelsen skulle betyda, att Gud s. a. s. verkar genom mellanhänder samt att dessa mellanhänder inkräkta på gudsförhållandets omedelbarhet. I själva verket är emellertid hela denna frågeställning beroende på en misstolkning av uppenbarelsens art. Den beror på att uppenbarelsen fattas på ett statiskt och historicistiskt sätt och att den därigenom mekaniserats. Endast om så sker, blir uppenbarelsen något självständigt i förhållande till Gud, något som s. a. s. skjuter sig emellan Gud och själen. Från trons egen synpunkt sett bortfaller det ifrågavarande alternativet helt och hållet. Här finnes det icke längre något utrymme för en fråga, om Gud verkar omedelbart *eller* genom medel. Fråga är endast, om Gud verkar eller om han icke verkar. För så vitt som Gud överhuvudtaget verkar, så verkar han nämligen alltid omedelbart — även om han aldrig så mycket skulle verka »genom medel».

3. *Uppenbarelsens omfång och koncentration.* Det tredje momentet i ovanstående tes har närmast restriktivt syfte. Det anknyter till utsagan i det första momentet om Kristus såsom uppenbarelsens herre. Avsikten är icke att redan här giva en utredning av vad detta betyder (jmfr härtill §§ 6 och 25 f.), utan i stället att avvärja sådana tolkningar av den kristna trons hänvisning till Kristus, som på ett eller annat sätt vilja monopolisera all gudsuppenbarelse för Kristus och till följd härav hävda, att all gudstro, som verkligen kan göra anspråk på detta namn, måste anknyta till Kristus och s. a. s. löpa genom honom. Ett sådant avvärjande ligger i själva verket redan i formuleringen: uppenbarelsens herre, ty formuleringen ger tydligen vid handen,

att det icke är fråga om en negativ utsaga, som skulle vilja förneka all gudsuppenbarelse utom Kristus, utan om en positiv, som hävdar Kristi avgörande betydelse för gudsuppenbarelsen i dess helhet. Det låter sig emellertid icke förnekas, att gudsuppenbarelsens koncentration i Kristus ofta gjorts gällande på bekostnad av dess omfång — detta såväl när det gäller kristendomens förhållande till utomkristna religioner som när det gäller frågan om den kristna gudstrons grund.

Det ligger på intet sätt i den kristna trons intresse att söka inskränka den gudomliga uppenbarelsens omfång. Den vill icke tillerkänna kristendomen monopol på all gudsuppenbarelse. Har den kristna tanken under tidernas lopp icke sällan haft tendenser till en exklusiv hållning gentemot den utomkristna världen, så har denna position för var dag som gått blivit mer och mer ohållbar. Ju mera ingående man genom religionshistorisk forskning och mission lärt känna denna utomkristna värld, desto omöjligare har det blivit att låta gudstron upphöra, där kristendomen upphör, eller att måla en tavla av religionernas värld, som icke vet av andra färger än nattsvart och kritvitt. Visar det sig alltså vara nödvändigt att anlägga en vid och från all exklusivitet fri synpunkt på uppenbarelsens omfång, så är detta i själva verket ingen nyhet. Långt snarare måste det sägas, att religionshistorisk forskning[1] och mission[2] i broderligt samarbete frigjort motiv, som levat inom kristendomen redan från dess begynnelse. Hos Paulus finnas flera uttryck för att Gud icke låtit sig vara utan vittnesbörd bland »hedningarna». Och alldeles särskilt må i detta sammanhang erinras om den äldsta kristna teologiens användning av logosbegreppet: samma Guds logos, som blivit kött i Kristus, har gjort sig förnummet även inom den grekiska världen. Det finns dock, vill man säga, något väsensbesläktat mellan kristendomen och denna grekiska fromhet, något till vilket den kristna förkunnelsen just därför kan anknyta. Detta överensstämmer i själva verket med trons karakteristiska sätt att se. Ju klarare det ljus är, som trons öga fått skåda, desto mera skärpes detta ögas förmåga att igenkänna

[1] Jmfr särskilt N. Söderblom, Naturlig religion och religionshistoria.

[2] Jmfr t. ex. L. P. Larsen, Hindu-aandsliv og kristendommen; samt K. L. Reichelt, Fra Östens religiöse liv.

allt annat ljus, som är ljus av Guds ljus. Tron vill därför minst av allt söka inskränka och beskära Guds uppenbarelses omfång. Den gläder sig tvärtom över allt som visar sig ha förmåga att lyfta människors hjärtan uppåt, ovan det jordiska och förgängliga, och som kan införa i deras liv något av helgd och andakt. Varhelst den kristna tron iakttager något sådant bland allt det myckna dunkla, förvirrade och famlande, som häftar vid den utomkristna världens religiösa liv, där igenkänner den något med sig själv väsensbefryndat och där tvekar den icke att tala om budskap från Gud, om uppenbarelse.

Se vi nu vidare på gudstrons livsvillkor inom kristenheten, så låter det sig icke heller här hävdas, att all gudstro skulle ha sitt upphov i en direkt förbindelse med Kristus. Även en dylik tankegång måste rubriceras såsom en konstruktiv, icke mot det verkliga läget svarande exklusivitet. Det kan icke nekas att tendenser i denna riktning stundom framträtt, särskilt inom den vid 1800-talets slut dominerande evangeliska teologien. Det har talats om gudstrons grund, som om Kristus skulle vara trons enda utgångspunkt och snart sagt enda stöd. Men detta innebär en verklighetsfrämmande isolering av Kristus och en otillbörlig inskränkning av det levande uppenbarelsesammanhanget samt är ingalunda ägnat att klarlägga den betydelse, som Kristus faktiskt äger för den kristna tron. Varje försök att på detta sätt skriva lagar för Guds vägar till ett människohjärta innebär en schematiserande omkonstruktion av verkligheten. Kristus är icke nödvändigt gudstrons utgångspunkt och förutsättning. Snarare måste det sägas, att det fordras en viss gudstro som förutsättning för att Kristi betydelse för troslivet skall kunna bliva fullt uppenbar eller, annorlunda uttryckt, för att Kristus skall kunna utföra sin gärning. I detta sammanhang gäller det johanneiska ordet: »Ingen kan komma till mig, om icke Fadern, som har sänt mig, drager honom» (Joh. 6: 44) liksom det paulinska: »Ingen kan säga: 'Jesus är Herre' annat än i den helige Ande» (1 Kor. 12: 3). Kristus framträder i själva verket icke såsom trons utgångspunkt, utan såsom trons fullkomnare, såsom den där gör tron till vad den kan bliva under jordelivets villkor. Att benämna honom trons fullkomnare blir här detsamma som att benämna honom uppenbarelsens fullkomnare.

Denna fullkomning ligger då, i överensstämmelse med vad ovan sagts om uppenbarelsens aktiva karaktär, icke i meddelandet av vissa tankar om Gud, utan i Kristusgärningens realiserande av Guds vilja.

§ 3. Uppenbarelse och historia.

1. När tron talar om en uppenbarelse i historien, riktar den sig helt och hållet på »det överhistoriska» i historien. Trons förhållande till historien kommer därför att präglas av en dubbel motsatsställning.

2. Å ena sidan motsätter sig tron varje försök att lösgöra uppenbarelsen från historien — vare sig man på rationalismens väg söker ersätta uppenbarelsen med rationella idéer, varvid uppenbarelsen i Kristus kan tolkas antingen såsom Jesu läromeddelelse eller såsom en abstrakt Kristusprincip, eller man på den renodlade mystikens väg upplöser uppenbarelsen genom att låta det överhistoriska bliva enbart det »mysteriösa» och »irrationella», om vilket intet kan utsägas.

3. Å andra sidan vänder sig tron mot historicismens försök att identifiera uppenbarelsen med ett visst stycke förgången historia, så som detta särskilt kommit till uttryck i hänvisningen till »den historiske Jesus». På denna väg krymper uppenbarelsen samman till en lära eller till enbart mänskligt religiöst självliv, och »det överhistoriska» går förlorat.

4. Sanningsmomentet i det förstnämnda lösningsförsöket ligger däri att trons hela intresse riktar sig på det överhistoriska, sanningsmomentet i det senare däri att tron finner detta överhistoriska *i* historien. Historien är uppenbarelsens bärare såtillvida som det icke är fråga endast om något förgånget historiskt, utan om den i historien framträdande gudomliga andemakt, som i det närvarande gör sig förnummen såsom »en Guds kraft till frälsning». Tillämpat på Kristusfrågan betyder detta,

att tron icke ställer oss inför en abstrakt Kristusprincip och icke heller endast inför »den historiske Jesus», utan inför den Kristus, som alltjämt realiserar det av Jesus fullkomnade livsverket. Den verkliga, gudomliga innebörden av detta livsverk upplåter sig för trons öga i och genom det levande andesammanhang, vilkets herre Kristus är.

1. *Det överhistoriska.* Är uppenbarelsen det levande andesammanhang, som har sin herre i Kristus, så följer därav att tron på det närmaste är förbunden med historien. Vad söker och finner då tron i historien? Svaret är: Gud — intet annat än den levande Guden. Allt trons intresse riktar sig på Gud, på honom allena.

Tron frågar icke efter något annat än *Guds* uppenbarelse. Det är alltså för tron aldrig fråga bara om det nakna historiska händelseförloppet såsom sådant. När tron talar om en »historisk uppenbarelse» eller en »uppenbarelse i historien», så ligger det däri att den finner något annat och mera än blott ett inomvärldsligt sammanhang av händelser, att den därutöver finner ett sammanhang, som vi beteckna med uttrycket överhistoriskt. Trons relation till historien kan m. a. o. icke fattas så, som om tron skulle kunna hava relation till något annat än till Gud. Uppenbarelsen i historien är alltså icke något visst, avgränsbart stycke mänsklig historia av hög kvalitet. Den sammanfaller icke med, uppgår icke i att vara ett högt kvalificerat religiöst självliv. Tron bedriver icke någon heroskult. Om religiösa personligheter i eminent mening framträda såsom bärare av gudomlig uppenbarelse, så äro de detta endast i den mån de låta oss »se Gud» eller, från aktiv synpunkt, endast i den mån som Guds vilja realiserar sig genom dem.

Inom en äldre teologi band man gärna uppenbarelsen samman med tanken på »det övernaturliga». Ordet överhistoriskt är emellertid åtminstone något mera ägnat att åskådliggöra vad saken gäller. »Övernaturlig» säger för litet, då redan historien kan sägas ligga på ett plan »över» naturen. Det riktar icke heller blicken åt det håll, där Guds uppenbarelse i detta ords fulla mening står att finna, och kan lätt fördunkla denna uppenbarelses

alltigenom andliga karaktär: »Gud är ande» (Joh. 4: 24). Det är därför icke underligt, att begreppet »det övernaturliga» inom teologiens historia verkat mera förvirrande än klargörande: kristologiens arbete med »de två naturerna» lämnar det bästa beviset härpå.[1] Tron finner Gud *i* historien. Men den finner verkligen *Gud* i historien, d. v. s. den finner något som går »över» all enbart mänsklig historia, något som äger transcendent halt, något »metafysiskt» eller hellre — om uttrycket tillåtes — något metapsykiskt.

Närmare belysning av vad det betyder att tron riktar sig på det överhistoriska i historien kunna vi vinna, genom ett beaktande av tvenne avvägar, på vilka man, när det gällt uppenbarelsens förhållande till historien, kunnat slå in, i det att man dels velat skilja uppenbarelsen från historien, dels velat identifiera den med något visst stycke förgången historia.

2. *Uppenbarelsen låter sig icke lösgöras från historien.* Den rationalistiska tankegångens hållning till frågan om uppenbarelse och historia kan sägas ha fått ett synnerligen typiskt uttryck i Lessings bekanta ord: »på tillfälliga historiska fakta kunna inga eviga sanningar grundas.» Härmed uppsäger man historien tro och lydnad. Historiens »fakta» bära det »tillfälligas» stämpel, de äga ingenting av den »nödvändighet» i sig, som skulle kunna göra dem till en fast grundval för orubbliga och »nödvändiga förnuftssanningar». De eviga förnuftssanningarna åter gälla oberoende av allt som sker i historiens värld. Om den kristna tron därför gör anspråk på att återgiva dessa eviga sanningar, måste den upphöra att stödja sig på historiens tilldragelser. Ty — säger oss Kant: å ena sidan häftar det alltid något osäkert vid allt vad historia heter och å den andra har det, försåvitt historiens händelser skulle kunnat bevisas, intet moraliskt värde att erkänna dem — även den frivolaste människa måste då göra detta.[2] Fichte sammanfattar rationalismens resonemang i orden: »icke det historiska utan endast det metafysiska kan saliggöra».

[1] Jmfr till frågan om begreppen övernaturlig och överhistorisk: R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart, sid. 143.

[2] Jmfr S. Faut, Die Christologie seit Schleiermacher, sid. 3.

När dessa grundtankar tillämpas på frågan om Kristi betydelse, blir resultatet givetvis att man söker skilja mellan det tidshistoriskt förgängliga och det eviga sanningsinnehållet. Icke den historiska Jesusgestalten såsom sådan har någon betydelse för tron, utan blott de eviga förnuftssanningar, åt vilka Jesus förmått giva uttryck. Det väsentliga är den »lära» han givit om »Gud, dygd och odödlighet». Det värde Jesus har beror alltså på värdet av läran, som han förkunnar, och värdet av denna beror på dess överensstämmelse med vad det mänskliga förnuftet omedelbart inser vara evig sanning. Kristendomen är »den sanna religionen» just därför, att den icke behöver lita till det historiska, just så långt som den kan helt lösgöras från det »tillfälliga» och tidshistoriska hos den mänskliga gestalt, vilken framträdde med »läran».

Om alltså denna äldre rationalism är benägen att så mycket som möjligt skilja sig från historien, så gör den senare — på Hegels filosofi byggande — rationalismen ett försök att närmare sammanknyta uppenbarelse och historia. Man vill här hävda, att religionens grundläggande och centrala »princip» — gudamänsklighetens princip — realiserar sig i historien. Det är bekant, hurusom man från denna utgångspunkt gjorde kristologien till teologiens centrum och så, åtminstone skenbart, på det eftertryckligaste betonade uppenbarelsen i Kristus. Åskådningen skiljer sig från den äldre rationalismen därigenom, att historien icke längre är endast något »tillfälligt»: idén realiserar sig i historien. Men släktskapen är trots denna fördjupade syn på historien påtaglig nog: det gäller att skilja den historiska personen Jesus från den gudamänsklighetens eviga princip, av vilken han är bärare och som i honom kommit till medvetenhet. Det är ock karakteristiskt, att denna tankegång så småningom utbildas — eller, om man så vill, ombildas — till en fullkomlig upplösning av varje tanke på en gudomlig uppenbarelse, i det att den kosmologiska ståndpunkten slår om till en antropologisk och mänskligheten såsom sådan fattas såsom »den människovordne Guden» (Strauss).

Se vi tillbaka på dessa rationalistiska teorier, så är det till en början tydligt, att man här verkligen på allvar känt och arbetat med det problem, som knyter sig till frågan om uppen-

barelse och historia. Det är icke heller någon tillfällighet, att den rationalistiska tolkningen växte fram just vid den tid, då de bibliska urkunderna alltmera började bli föremål för en kritisk historieforskning (jmfr härtill följande paragraf). När man flyktar från historiens värld till idéernas, ligger det bakom denna flykt — såsom det t. ex. framgår av Kants ovan anförda ord — *också* en stark förnimmelse av den otrygghet, som häftar vid vår kunskap om det historiska. Men det ligger framför allt — det är i varje fall i vårt sammanhang det väsentliga — en klar insikt om att det i trons värld aldrig kan vara fråga om endast det historiska, att det tvärtom är något »överhistoriskt», som tron bygger på och lever av.

Nu är det emellertid uppenbart, att den rationalistiska tankegången, trots denna i och för sig riktiga insikt, icke förmått klarlägga det för tron karakteristiska sättet att se på uppenbarelsens relation till historien. Vi bortse här från frågan om möjligheten av att hävda några »nödvändiga religiösa förnuftssanningar». Det från trons egen synpunkt avgörande är, att, när historien sköts undan så som här skedde, detta i själva verket ledde till att den *levande* uppenbarelsen gick förlorad. Det är för tron icke fråga om vare sig eviga förnuftssanningar eller en evig idé, utan först och sist om den levande, i historien verksamme Guden. I stället för denne levande Gud träder nu endast en abstrakt idé; fattad antingen deistiskt — såsom i den äldre rationalismen — eller panteistiskt — i den spekulativa rationalismen. I den mån som gudsbilden så förbleknar, upphör tron samtidigt att vara vad den är: att tro betyder icke längre att överväldigas och betvingas av Gud, utan i stället ett accepterande av vissa »religiösa» idéer. Risken med att historien upphör att vara uppenbarelsens bärare visar sig alltså vara att gudsbilden förbleknar och tron blir förkrympt.

Mystiken är rationalismen så olik som möjligt. Den är, såsom vi strax skola se, snarast rationalismens fullkomliga motsats. Men i en sak råder dock överensstämmelse dem emellan: mystiken vill liksom rationalismen lösgöra tron från historien. Få företeelser på det religiösa livets område ha under senaste tid blivit så omdebatterade som »mystiken». Icke sällan har man velat karakterisera densamma genom framhållandet av

att den i en särskild grad skulle stå för omedelbarheten i gudsförhållandet. Utan tvivel låter sig åtskilligt anföras till förmån för en dylik karakteristik. Så mycket är åtminstone uppenbart, att riktningar, som gått under namnet »mystiska», haft sin styrka i den religiösa omedelbarheten samt att mycken nutida åstundan att giva »mystiken» ökat utrymme intet annat eftersträvar än ökad innerlighet i gudsförhållandet gentemot en moralistisk eller historicistisk utarmning av kristendomen. Fråga är emellertid, om denna beskrivning av »mystiken» är särdeles klargörande. Det låter sig svårligen förnekas, att denna omedelbarhet i gudsförhållandet också är något väsentligt för det kristna trosförhållandet såsom sådant, ja till den grad väsentligt, att, om detta drag skulle försvinna, trosförhållandets livsnerv därmed skulle vara avskuren — tro är ju ingenting mindre än livsenhet med Gud. Tydligen är mystiken alltför allmänt bestämd, om det för den säregna skulle förläggas till något som är konstitutivt för det kristna trosförhållandet. Riktigare torde vara att — såsom R. Otto föreslagit — vid bestämningen av mystiken utgå från det, som, redan med hänsyn till själva termen mystik, är det närmast liggande: mystiken vill betona det »mysteriösa» i religionen. »Mystisk» skulle i så fall vara ett predikat, som icke i första hand har avseende på *relationen* till det gudomliga, utan i stället på själva gudsidén.[1] Nu är även detta mysteriösa otvivelaktigt något, som hör den kristna gudsbilden till (jmfr ovan § 1, mom. 2 samt § 11). Men för en konsekvent och renodlad mystik, för en »oändlighetsmystik» (enligt Söderbloms terminologi[2]) blir denna sida i gudsbilden ett och allt.

Är allt intresse koncentrerat på att hävda det gudomligas mysteriösa och irrationella karaktär, så följer därav, att man endast kan giva gudomen rent negativa bestämningar: Gud är det stora oändliga, det all-ena, det över allt upphöjda o. s. v. Det är tydligt, att en dylik mystik verkligen blir fri från historien. Historien spelar ingen roll för det mystiska försjunkande i oändligheten, som nu fattas såsom all religions mål. Det överhistoriska, som man söker, blir det utomhistoriska. Men denna

[1] R. Otto i Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1922, sid. 256 f.

[2] N. Söderblom, Uppenbarelsereligion, i Skrifter i teolog. och kyrkliga ämnen tillägnade C. A. Torén, sid. 242.

frihet från det historiska har vunnits för det höga priset, att man också blivit fri från uppenbarelsen. Den Gud, om vilken det talas, blir helt och hållet den fördolde Guden. Men till en Gud, som endast och allenast är en deus absconditus, kan människan icke träda i relation. Därför blir till sist oändlighetsmystikens tal om omedelbarhet och innerlighet i gudsförhållandet illusoriskt. Det existerar i själva verket intet egentligt *guds*förhållande. Denna mystik kommer icke på allvar ut ur det egna jagets trollkrets, kommer icke till den levande Gud, som överväldigar och betvingar oss. Gentemot rationalismens undanskymmande av det mysteriösa momentet står mystiken för en väsentlig sida i religionen. Men så snart denna sida isoleras och blir till ett och allt, uppnår man därmed endast en upplösning såväl av gudsbilden som av gudsförhållandet. Den historielösa mystiken visar oss därför icke mindre tydligt än rationalismen vilken vikt det har, när tron talar om en uppenbarelse i historien. Vad vi i båda dessa fall kunna iakttaga är hurusom gudsbildens innehållsfylldhet och levande karaktär hänga oskiljaktigt samman med denna uppenbarelse i historien.

3. *Uppenbarelsen låter sig icke identifieras med något historiskt.* Historicismen har behärskat det teologiska skede, som nu ligger närmast bakom oss — till den grad att dess tankegångar mer eller mindre gått det nutida släktet i blodet. Inom den senare evangeliska teologien (»nyprotestantismen») skulle man kunna urskilja tvenne huvudskeden — det förra inledes av och präglas mer eller mindre starkt av rationalistiska idéer i olika dräkt, det senare, det utgående 1800-talets tid, står i historicismens tecken. Historicismen insåg vådorna av att på rationalismens väg lösgöra uppenbarelsen från historien. Gentemot de abstrakta teorierna vill den söka sig hän till det konkreta och livfyllda. Därför lyder dess lösen: front mot allt som kan skymma undan historiens betydelse! Bort med allt vad metafysik och mystik heter! Intet tal om »eviga rationella idéer» eller om en »Kristusprincip» och icke heller några abstrakta metafysiska teorier om Kristus i den gammalkyrkliga teologiens stil få fördunkla det som är det enda väsentliga — Jesu historiska, mänskliga gestalt. I honom äga vi uppenbarelsens koncentration och trons verkliga grund.

Det inflytande denna, för den »ritschlska» teologien karakteristiska tankegång haft under den tid, som nu ligger närmast bakom oss, gör att en nutida utredning av förhållandet mellan tro och historia måste ägna densamma en alldeles särskild uppmärksamhet. Vi skola ock i det följande undersöka historicismens bärkraft från olika huvudsynpunkter. I detta sammanhang bortse vi tillsvidare från den viktiga frågan om historicismens möjlighet att reda sig med den historiska forskningen. Vi vilja här till en början endast granska åskådningen från rent religiös synpunkt, d. v. s. överväga huruvida den verkligen ger uttryck åt trons eget karakteristiska sätt att se. Att dess hänvisning till historien från denna synpunkt sedd var befogad ligger — allrahelst efter vår föregående granskning av rationalismens hållning — i öppen dag. En annan fråga är, om det är möjligt att identifiera uppenbarelsen med ett visst stycke förgången historia, så som detta sker, när man gör gällande att uppenbarelsen föreligger sammanfattad i Jesu mänskligt-historiska gestalt.

Hur vill man alltså motivera att just Jesu mänskliga gestalt skall vara den kristna trons fasta grund? Vad hos denna historiska person är till sist det avgörande? Svaren på dessa ofrånkomliga frågor kunna möta i olika skiftningar. Vi urskilja emellertid tvenne huvudtyper inom historicismen. Från ett håll heter det: det avgörande ligger i Jesu förkunnelse eller i det som utgör »kärnan» av densamma. En sådan syn på saken möter oss t. ex. i Harnacks bekanta bok om kristendomens väsen från sekelskiftet. »Kristendomens väsen» skulle ligga i Jesu lära om Gud såsom vår Fader, människorna såsom bröder och själens oändliga värde. Den bestämning, som här gives av uppenbarelsens innehåll, är slående lik den gamla rationalismens — dess »Gud, dygd och odödlighet» kommer igen i en smula moderniserad dräkt. Utgångspunkten är hos Harnack en helt annan, men resultatet väsentligen detsamma. Detta högst egendomliga förhållande visar oss både, att den typiskt rationalistiska tankegången haft ett vida starkare och långvarigare inflytande än man ofta förmenat och att historicismen har svårt nog att stå på egna ben. Eller skulle denna hänvisning till »det avgörande» i Jesu förkunnelse verkligen blott grunda sig på det nakna historiska faktum — om det nu kan visas vara ett faktum — att

ifrågavarande satser uttalats av Jesus? *Om* detta sistnämnda vore det utslagsgivande — vad skulle man då ha för anledning att söka gallra ut vissa punkter i Jesu förkunnelse såsom väsentliga och lämna andra åsido?

Historicismens andra huvudtyp vill hänvisa till Jesu »karaktär», hans »tro», hans »inre liv» o. s. v., vill med ett ord säga, att det avgörande ligger i själva personlighetens halt. Den betydelse Jesus äger såsom »trons grund» äger han därigenom att han var en sådan etisk-religiös personlighet som han var. Denna grundtanke kan sedan utföras på olika sätt: man kan hänvisa till Jesu fasta tro på den himmelske Fadern och till hans frihet och oberoende i förhållande till världen eller till den förening av kärlek och stränghet som präglade hans väsen o. s. v.

Det må gärna erkännas, att denna sistnämnda tankegång visar oss historicismen från dess bästa sida. Men icke heller denna hänvisning till personlighetens inre halt kan övervinna de grundbrister, som häfta vid varje ensidigt historicistisk åskådning. Historicismen talar om trons livsbetingelser på ett abstrakt och verklighetsfrämmande sätt. Det verklighetsfrämmande består däri, att den trosgrundande uppenbarelsen förlägges till en *isolerad punkt* i det *förflutna*.

Uppenbarelsen identifieras med ett visst stycke förgången historia. Gentemot hela detta resonemang må det frågas: skulle det verkligen kunna äga någon så avgörande betydelse för vår tro, som man här förutsätter, att det en gång för 1900 år sedan funnits en man, vilken förkunnat en lära om Gud såsom allas vår Fader eller som levat ett liv präglat av den djupaste och renaste gudsförtröstan? Vore detta verkligen *allt* vi hade att säga om »uppenbarelsen», så skulle vi svårligen ha någon anledning att tala om uppenbarelsen såsom en grundval för vår tro. Även om det än så tillförlitligt kunde historiskt dokumenteras, att »Jesu inre liv» verkligen ägt den karaktär man här vill tillskriva detsamma, så skulle detta i och för sig svårligen kunna vara vår tro till någon verklig hjälp — Jesu ljusa tro skulle te sig såsom en främmande värld, till vilken vi icke ägde någon förbindelse, såsom en paradisets lustgård, bevakad av ännu starkare makter än ängelen med det bart huggande svärdet. I själva verket skulle säkerligen icke heller historicismen hava kunnat

utöva ens tillnärmelsevis det inflytande den faktiskt utövat, om man icke mer eller mindre omedvetet intolkat i densamma tankar, som stamma från annat håll. Skulle vi utan vidare hålla oss till s. a. s. den nakna historicismen, till dess tankar om Jesu förkunnelse av Guds faderskärlek eller om den etisk-religiösa halten i hans personlighet, så kunde vi icke gärna längre undgå att se, huru verklighetsfrämmande det här talas om trons livsvillkor. Ty tron grundar sig icke på och lever icke av att det en gång i tiden funnits en man, som framlagt en viss uppfattning av Gud eller som levt ett högt och rent religiöst liv — allt hänger för tron på att Guds uppenbarelse är en *levande* uppenbarelse, som *nu* möter människan där hon är ställd och som nu övervinner och betvingar henne. Allt hänger på att uppenbarelsen är något mera och något annat än blott ett stycke förgången historia![1] Historicismen är icke tillbörligt inställd på frågan efter det överhistoriska. När den för oss fram till sin historiske Jesus, för den oss endast till ett religiöst subjekt. Här stannar historicismen. Dess avvoghet mot allt vad »metafysik» heter är ett ojävigt intyg om huru trons egna perspektiv här förkortats. Ty för tron är det aldrig fråga om det s. a. s. naket historiska: försåvitt tron är intresserad av historien gäller det endast det historiska till dess överhistoriska, metafysiska betydelse.[2]

4. *Det överhistoriska i historien.* Den i det föregående givna belysningen av olika försök att klarlägga uppenbarelsens förhållande till historien har visat oss, att uppenbarelsen varken låter sig lösgöras från historien eller kan identifieras med något

[1] W. Herrmann har mera energiskt än någon annan till den ritschlska riktningen hörande teolog brottats med historicismens svårigheter. Herrmann tröttnar icke att säga, att det väsentliga icke är bara ett stycke förgången historia, utan i stället att »Jesu inre liv» vinner samtidighet med oss och möter oss såsom en verklighet i det närvarande samt därigenom blir »trons grund». Men samtidigt skall nu denna trosgrund vara ett »historiskt faktum», till vilket även den icke troende människan kan hänvisas och som även hon kan se. Genom brytningen mellan dessa båda tankegångar ledes historicismen till sin bristningspunkt. Betydelsen av Herrmanns teologi ligger, från en sida sett, just däri, att historicismen här föres till sin bristningspunkt. Jmfr W. Herrmann, Religion och historia, samt A. Runestam, Wilhelm Herrmanns teologi, sid. 81—118.

[2] Jmfr R. Paulus, a. a., sid. 149.

visst stycke förgången historia. När den kristna tron talar om en uppenbarelse i historien, träder den i motsatsförhållande till såväl mystik och rationalism som historicism. Den skiljer sig från mystiken därigenom att det för tron är fråga icke bara om den fördolde utan också om den uppenbarade Guden, från rationalismen därigenom att det är fråga om en *levande* gudsuppenbarelse och icke endast om vissa förment rationella religiösa idéer, från historicismen slutligen därigenom att allt i tron hänför sig på *Guds* uppenbarelse. Sanningsmomentet hos rationalismen ligger däri, att denna är så starkt inriktad på det överhistoriska. Men även historicismen har sitt sanningsmoment, vilket ligger däri, att det överhistoriska är tillfinnandes *i* historien. Trons huvudsynpunkt blir alltså den, att Gud på allvar är med i historiens liv och här realiserar sin vilja. Uppenbarelsen är då varken några allmänna och abstrakta, över historien svävande idéer eller något visst mänskligt själsliv — ägde detta än den högsta religiösa kvalitet. Den är i stället en produktiv, en skapande andemakt, som går fram genom tiderna och som möter oss i det närvarande, just i det läge där vi befinna oss. Tron kommer icke till stånd, därigenom att vi få höra talas om vissa religiösa idéer eller om en fromhet som andra en gång ägt, utan därigenom att människan i nuet möter en andemakt, som griper och betvingar henne samt betygar sig för henne såsom gudomlig. Liv föder liv (jmfr § 2 mom. 2). Uppenbarelsen blir alltså den i historien verksamma transcendenta andemakt, vilken i detta närvarande gör sig förnummen såsom en »kraft till frälsning» eller m. a. o. till förverkligande av livsenheten med Gud. När historien angives såsom uppenbarelsens bärare, betyder detta icke, att vi skulle vara hänvisade endast till det som skett, endast till något historiskt förgånget. Men det betyder ännu mindre, att det som skett icke skulle äga någon vikt för trons liv. Utan det betyder att det som skett är, just på grund av sin uppenbarelsehalt, på grund av sin tillhörighet till det gudomliga andelivet, levande verksamt i det som sker.

Denna allmänna grundtanke om förhållandet mellan uppenbarelse och historia på en gång belyses och bekräftas av trons hållning till uppenbarelsen i Kristus. När den kristna tron hävdar honom såsom uppenbarelsens herre, har den alltifrån början

sett honom såsom en i det närvarande verksam storhet. Varken rationalismen eller historicismen återger därför trons karakteristiska sätt att se. Det är för tron icke fråga bara om en abstrakt »Kristusprincip» eller om övertagandet av någon viss »Jesu lära», ja överhuvud icke endast om »den historiske Jesus», som en gång levt på jorden. Hela det nytestamentliga trosvittnesbördet betygar rikligen, att trons riktpunkt icke närmast är den historiska Jesusgestalten, utan i stället först och främst den överhistoriske, i Guds livssfär upphöjde Kristus. Därför är det nya kristna troslivet ett liv »i Kristus» eller — såsom det ock kan heta — ett liv »i anden» — det väsentliga är icke att känna eller att ha känt Jesus »efter köttet» (2 Kor. 5: 16), utan att känna Kristus efter anden. Kristendomen skapas och blir till genom denna kristustro och den är sedan den unga kristenhetens sammanhållande band och enhetsmärke. Och denna syn på kristusförhållandet är icke inskränkt till urkristendomen. Den behärskar kristenhetens liv tiderna igenom, om den än kan taga sig uttryck i skiftande former. Hela den kristna kulten vilar på att relationen till Kristus icke är endast en relation till en historisk storhet, som hör det förgångna till, utan i stället till en Kristus, som i sin ande är levande och mäktig i själarnas värld (jmfr ytterligare § 26).

Denna trons primära hänvisning till det som alltjämt sker innebär emellertid ingalunda att det som skett skulle vara betydelselöst och av tron skjutas undan såsom oväsentligt. Förhållandet mellan det som skett och det som alltjämt sker visar sig i stället vara detta: det som sker har sin kraft av det som skett, och det som skett får sin verifikation och sin tolkning av det som alltjämt sker. Detta betyder m. a. o. att Jesu fullkomnade livsverk realiseras i det andesammanhang, vilkets herre Kristus är (§§ 23—27). Detta andesammanhang skulle icke kunna lösgöras från det som skett, utan att i och med detsamma »det som sker» skulle mista sitt innehåll och förflyktigas till en abstrakt idé. Men å andra sidan kunna vi icke heller hänvisas till det som skett, till »den historiske Jesus» med undanskjutande av det levande andesammanhanget, utan att det som skett komme att bliva endast en episod i den förgångna historien, som därmed saknar betydelse för det närvarande. Varje försök att ställa

oss isolerade med »den historiske Jesus» är en verklighetsfrämmande konstruktion, som alldeles icke svarar mot trons livsvillkor. Tron har i stället sin utgångspunkt i det andeliv, som lever runt omkring oss. Men detta samma andeliv, av vilket vi så bliva delaktiga, öppnar våra ögon för betydelsen av det som skett och avslöjar den gudomliga meningen med det historiska livsverk, som fullbordades på korset.

Hela kristologiens historia från dess första början är intet annat än ett försök att ge uttryck åt sammanhanget mellan det historiska och det överhistoriska i Guds uppenbarelse. Dess egentliga syfte kan sägas vara att uppvisa, hurusom den kristna tron icke endast ställer oss inför något historiskt och därför förgånget, utan inför något på samma gång överhistoriskt och därför ständigt närvarande. När vi så se, i vilken grad kristologien stått i centrum av allt kristet tankearbete, är detta ett symtom på huru vital en sådan sammansyn av det historiska och det överhistoriska är för den kristna tron.

§ 4. Tro och historisk forskning.

1. Tron finner det överhistoriska i historien. Då nu historien också är föremål för kritisk forskning, ställas vi härmed inför ett problem, som alltid på ett eller annat sätt gjort sig förnummet inom teologien, men som i senare tid, tack vare den kritiska forskningens metodiska utbildning, blivit i särskild grad akut.

2. Problemet om trosgrundens fasthet med hänsyn till den historiska forskningen kan icke lösas på reduceringsmetodens väg, genom försöket att avspärra något visst stycke historia och att absolutisera detsamma. Den på dylikt sätt vunna tryggheten är illusorisk. Forskningen erkänner inga sådana gränser och ingen sådan absolutisering. Icke heller låter sig problemet lösas genom krav på någon specifikt »teologisk» forskningsmetod, som skulle räkna med uppenbarelsen såsom en historisk faktor bland andra historiska faktorer. Ett dylikt krav är något

helt annat än det i och för sig berättigade kravet på förtrogenhet med forskningsföremålet.

3. Till problemets principiella klargörande är det av vikt att se, hurusom historieforskningen och trons uppenbarelsetolkning, representera tvenne artskilda betraktelsesätt. Varje tanke på att forskningen skulle kunna skänka tron den uppenbarelsegrund, på vilken tron vilar, strider såväl mot forskningens som mot trons art. Mot forskningens: ty denna kan till följd av sin natur, vid sitt försök att klarlägga det religiösa livets sammanhang och uttrycksformer, endast räkna med empiriska och relativa synpunkter, icke med »uppenbarelsen». Mot trons: ty denna uppkommer icke på grund av någon vetenskaplig bevisföring — den innebär alltid ett vågstycke, en personlig avgörelse.

4. Däremot står uppenbarelsen, fattad såsom ett levande andesammanhang, fast för tron såsom en ofrånkomlig verklighet, oberoende av all kritisk historieforskning. Härmed är det visserligen icke sagt, att det icke skulle finnas friktionspunkter mellan trons uppenbarelsetolkning och den historiska forskningen. Spänningen låter sig givetvis starkast förnimmas inför frågan om Jesu livsverk. Men denna spänning, som följer av att forskningen givetvis även här arbetar enligt sin egen art, upphör att vara outhärdlig för tron, därigenom att detta livsverks inre halt fått och alltjämt får sin verifikation och sin gudomliga tolkning genom det ständigt fortgående uppenbarelsesammanhanget.

1. *Problemet.* Frågan om trons förhållande till den historiska forskningen har under senare tider trätt i förgrunden såsom ett teologiskt huvudproblem. De svårigheter, som här ligga fördolda, ha visserligen på ett eller annat sätt gjort sig förnumna, så länge som den kristna tanken över huvud arbetat med trosfrågorna. Så ligga de t. ex. bakom den gamla kyrkans arbete med fixerandet av kanon liksom också bakom försöken att uppställa inspirationsteorier, avsedda att skydda och till den gudomliga sfären upphöja den historia, av vilken tron var intresserad.

Men det är uppenbart, att dessa frågor först skulle komma att få sin egentliga tillspetsning, när en verkligt kritisk forskning i de kristna urkunderna så småningom under de senaste århundradena började att framträda. Ju mera målmedvetet och metodiskt den religionshistoriska forskningen går fram, desto mera måste det bliva en tvingande nödvändighet för teologien att söka principiellt klarlägga förhållandet mellan tron och denna forskning, utan att blunda för eller fördölja de svårigheter, som härav uppstå för tron. Allra minst kunna vi komma förbi detta problem, sedan vi i det föregående konstaterat, hurusom tron finner det »överhistoriska», uppenbarelsen *i* historien. Frågan blir då om icke den kritiska forskningen underminerar den grund, på vilken tron bygger.

Närmare belysning av var svårigheterna egentligen ligga vinna vi, om vi till en början giva akt på den historiska forskningens tillvägagångssätt. Först och främst iakttaga vi då, att den historiska forskningen aldrig upphör att räkna med sannolikheter. Snart sagt överallt inom den historiska forskningens domvärjo stöta vi på områden, där forskningen endast kan röra sig med sannolikhetsomdömen och där forskningen alltså står öppen för revision med hänsyn till sina resultat. Detta gäller i hög grad också den historia, där Jesu person står i mittpunkten. Icke minst den allra senaste evangelieforskningen har till överflöd betygat detta. Den har visat, huru alla våra evangelier, icke bara Johannesevangeliet utan också de synoptiska, bära trosvittnesbördets karaktär samt huru svårt — för att icke säga omöjligt — det kan vara att i de enskilda fallen med bestämdhet säga vad som härrör från Jesus själv och vad som härrör från annat håll. Även om det icke finns några skäl att förfalla till en radikal skepticism, som överhuvud icke tilltror sig kunna säga något om »den historiske Jesus», och även om vi helt kunna bortse från fantasiproblem, sådana som frågan om Jesus överhuvudtaget existerat, så är det dock uppenbart nog, att forskningen här rör sig på ett område, där den åter och åter måste räkna med vad som är i större eller mindre grad sannolikt.

Ytterligare söker den historiska forskningen med nödvändighet inställa allt i sitt bestämda tidshistoriska sammanhang. Att söka klarlägga dessa tidshistoriska sammanhang är en huvud-

uppgift för historisk forskning, som denna icke kan lämna åsido utan att i och med detsamma upphöra att vara historisk forskning. Så har också den nytestamentliga exegetiken på senaste tid fått en allt bredare omfattning, blivit — såsom det heter — alltmer religionshistoriskt orienterad. Och denna forskning är som bäst i färd med att söka ställa såväl Jesusgestalten som hela urkristendomen i en vida skarpare tidshistorisk belysning än som tidigare varit möjligt. Vid dessa försök att klarlägga de tidshistoriska sammanhangen räknar den historiska forskningen slutligen endast med mänskliga och inomvärldsliga faktorer, anlägger alltså blott relativa synpunkter — den söker icke och finner icke något av det överhistoriska, varom tron talar.

Frågan är nu om icke denna så beskaffade forskning undergräver den grund, på vilken tron vilar: där tron söker fasthet, där talar forskningen om sannolikheten; och där tron söker uppenbarelse, där talar forskningen om i tidshistoriska sammanhang inställda företeelser av större eller mindre, men alltid relativ betydelse. Är det under sådana förhållanden möjligt att nå fram till en position, där tron å ena sidan icke gör våld på forskningen och kränker dess frihet och å andra sidan dock vilar på en så fast grund, att denna icke rubbas av växlande meningar inom den historisk-kritiska forskningen?

2. *Tvenne oframkomliga vägar.* För en historicistisk tolkning av uppenbarelsen är det omöjligt att uppnå en frimodig position med hänsyn till de av den historiska forskningen ställda svårigheterna. I föregående paragraf sågo vi, att historicismen av rent religiösa skäl var ohållbar. När vi här överväga dess hållning till den historiska forskningen, måste vi tillägga, att den icke heller låter sig vetenskapligt-kritiskt försvaras. Ty om uppenbarelsen skall identifieras med ett visst stycke förgången historia, så har historicismen i själva verket ingen annan möjlighet än att söka fridlysa detta stycke historia för att därigenom söka skydda den för all med historisk forskning förbunden osäkerhet och relativisering. Nu är det visserligen icke sagt, att historicismen alltid genomskådar, att den icke har någon annan utväg. Tvärtom levde 1800-talets historicism åtminstone till en början i den tron, att den hade sin bästa bundsförvant i den

historiska forskningen. Ritschl t. ex. kände ingen farhåga för att den Jesu gudsrikesförkunnelse, till vilken han hänvisade tron, icke skulle harmoniera med den historiska forskningen. Han förmenade i stället, att det historiska utforskandet av Jesu liv och lära betygade hans »absoluthet» och alltså gav tron den grundval den sökte. Nu visade sig emellertid detta betraktelsesätt snart nog vara illusoriskt. Det dröjde icke länge förrän forskningen gav en helt annan bild av Jesu gudsrikesförkunnelse än den konstruktion därav, vid vilken Ritschl trott sig kunna stanna.[1] Och på samma sätt har den historiska forskningen upplöst varje annan från den historiska forskningen hämtad Jesusbild, till vilken historicismen velat hänvisa och vilken den betraktat såsom oantastlig.

Överblickar man historicismens hållning, så är det uppenbart, att den historia, till vilken denna velat hänvisa tron, allt mer och mer krympt samman. Historicismen driver med en inre nödvändighet till en fortgående reducering — man kan följa denna reduceringsväg från den gamla inspirationsteoriens hävdande av bibelboken som ett stycke i människolivet nedsänkt, från allt övrigt åtskild transcendens ända fram till Herrmanns »Jesu inre liv». Under allt detta visar det sig, att reduceringsmetodens väg är oframkomlig. Icke ens Herrmanns »Jesu inre liv» är den fasta borg, som han vill förutsätta. Ty detta den historiske Jesus' inre liv är, i den mån som vi kunna lära känna detsamma genom forskningen, icke något fristående i förhållande till det faktiska historiska förloppet och alltså icke heller något som den historiska och religionspsykologiska forskningen lämnar orört. I själva verket skulle man från historicismens utgångspunkt först då kunna tala om trygghet, för den händelse »Jesu inre liv» intet annat betydde än en viss abstrakt, från det historiska lösgjord idé. Det kan icke heller nekas, att åtskilliga uttalanden hos Herrmann peka i denna riktning och att »Jesu inre liv» stundom kan synas betyda detsamma som den sedliga godhetens idé. Detta visar då ånyo (jmfr § 3 mom. 3), att historicismen, när den pressas hårt — och här pressas den intill brist-

[1] Under det att A. Ritschl fattade gudsriket närmast såsom ett inomvärldsligt etiskt-kulturellt ideal, betonade den exegetiska forskningen snart nog energiskt det eskatologiska perspektivet i Jesu gudsrikesförkunnelse.

ningspunkten — har en benägenhet att slå om i för rationalismen karakteristiska tankegångar. Skulle det åter vara fråga om den historiske Jesus' konkreta inre liv, sådant detta dokumenterar sig i hans ord och hans gärningar, så är givetvis vår kunskap härom beroende av den historiska forskningen. Det återstår då, från denna historicistiska utgångspunkt, endast en väg att söka nå den eftersträvade tryggheten: att hejda forskningen med ett maktbud — som denna ingalunda ställer sig till efterrättelse. Historicismen står m. a. o. i en position, som den icke kan försvara gentemot den historiska forskningen.

Lika litet som man kan lösa problemet om tro och forskning genom att avspärra något visst stycke historia, lika litet kan detta ske genom att av forskningen kräva någon från annan historisk forskning artskild, specifikt »teologisk» forskningsmetod. Att forskningen ger så »kritiska» och »negativa» resultat beror — heter det understundom — därpå, att den icke arbetar med trons förutsättningar och alltså icke vid sina försök att klarlägga »den heliga historien» räknar med Guds uppenbarelse såsom en huvudfaktor. Forskningens skyldighet att göra detta måste dock — vill man säga — vara rent av ett vetenskapligt krav, i det att all vetenskaplig forskning måste äga en inre förtrogenhet med sitt forskningsföremål: den relativiserande religionshistoriska och religionspsykologiska forskningen visar sig icke fylla detta vetenskapliga krav, försåvitt den vid sin analys ställer sig utom trons område och icke räknar med Guds uppenbarelse.

I detta inom det populära tänkesättet vanliga och även inom teologiens stundom uppträdande resonemang sammanblandas emellertid på ett oklart sätt tvenne i själva verket fullkomligt artskilda synpunkter. Så mycket är givetvis både riktigt och viktigt, att en religionshistorisk forskning, liksom all annan forskning, måste äga sinne för sitt föremål, det vill här säga sinne för det religiösa livets art, om den icke skall komma att döma som den blinde om färgen och den omusikaliske om musikens mästerverk. Brister religionsforskningen i detta stycke, så brister den i vetenskaplighet. Och sådana brister kunna då icke rektifieras på annat sätt än genom en djupare vetenskaplig forskning med skarpare blick för det religiösa livets egenart. Men å

andra sidan är detta vetenskapliga krav något totalt annat än kravet på att forskningen vid sitt arbete skulle räkna med »uppenbarelsen» såsom en förklaringsgrund vid sidan om andra förklaringsgrunder. Att fordra något dylikt av forskningen skulle vara detsamma som att fordra att den skulle upphöra att vara historisk-kritisk forskning. Man gör sig här skyldig till en ödesdiger sammanblandning av historieforskningens och trons synpunkter.

3. *Tvenne artskilda betraktelsesätt.* Skall det överhuvud vara möjligt att nå fram till en frimodig position i fråga om tro och historisk forskning, så är det till en början nödvändigt att se, hurusom den religionshistoriska och religionspsykologiska forskningen intar och ovillkorligen måste inta en helt annan ställning till historien än den som tron intar. Tron söker det överhistoriska i historien — och intet annat än detta. Men detta överhistoriska är något, som ligger helt och hållet utanför den här ifrågavarande forskningens intressesfär. Den historisk-psykologiska forskningen söker klarlägga det religiösa livets karaktär, dess förbindelser och uttrycksformer. Den söker med största möjliga sannolikhet fastställa vad som varit och i möjligaste mån belysa de religiösa företeelserna genom att ställa dem in i deras tidshistoriska sammanhang. En »forskning», som plötsligen, mitt under sina bemödanden att klarlägga de tidshistoriska förbindelserna och sammanhangen, skulle börja tala om Guds uppenbarelse, hade därmed upphört att vara historisk forskning. Denna kan på grund av sin natur endast räkna med empiriska och relativa synpunkter. Uppenbarelsen är icke någon reserv, som forskningen skulle kunna tillgripa för att så komma ifrån något dunkelt och oigenomträngligt. Ett dylikt betraktelsesätt är lika otillfredsställande för forskningen som för tron — för historieforskningen, ty det skulle uppriva själva grunden för dess arbete, och för tron, därför att tron minst av allt vet sig vara hänvisad till att leva på de luckor, som forskningen lämnar öppna. Historieforskningens klarläggande av ett visst stycke religiös historia hindrar på intet sätt tron att just här finna gudomlig uppenbarelse. Tron är icke hänvisad till de områden, som forskningen eventuellt lämnar outforskade.

Tron behöver alltså icke hysa någon fruktan för att forskningen genom sitt eventuella klarläggande av tidshistoriska förbindelser och sammanhang därmed skulle undanrödja och upplösa den uppenbarelse, av vilken tron lever. Den har därför intet intresse av att här söka bygga upp barriärer gentemot forskningen. Men det är på samma gång från början uteslutet, att forskningen skulle kunna s. a. s. leta upp uppenbarelsen i historien och därmed skänka tron den grundval, på vilken den kan vila. Även denna tanke är lika omöjlig från forskningens som från trons synnpunkt. Den historiska forskningen är och förblir hänvisad till sina immanenta relationssammanhang. »Det är lika förfelat, att med den historiska forskningens metod ur evangelierna vilja framdestillera den Kristus, som är kristenhetens trosföremål, som det skulle vara att genom kemisk livsmedelsanalys vilja upptäcka den Kristus, som den katolske kristnes intention söker bakom hostians empiriskt fattbara verklighet.»[1]

Skulle man från den historiska forskningens håll vilja *ersätta* trons uppenbarelse med en »religionshistorisk värdering» av de religiösa företeelserna, så må härtill anmärkas för det första, att även en dylik värdering av t. ex. kristendomen såsom ägande företräde framför buddismen förutsätter ett personligt ställningstagande och ingalunda låter sig motiveras genom enbart »objektivt vetenskapliga» grunder, samt för det andra att den heroskult av religiösa personligheter, t. ex. av Jesus, till vilken man på denna väg möjligen skulle komma, ligger på ett helt annat plan än trons uppenbarelsetolkning. Den kristna trons bekännelse till Guds uppenbarelse i Kristus är något totalt annat än en hyllning av Jesus såsom en av mänsklighetens stora religiösa heroer. Om religionsforskningen alltså menar sig genom en dylik — i och för sig givetvis högst intresseväckande — religionshistorisk värdering kunna *giva en ersättning* för trons uppenbarelsetolkning,[2] så blir resultatet i själva verket endast en hybrid av tro och forskning, som i den »religionsvetenskapliga värderingen» insmugglar ett stycke tro, och som dock på intet sätt

[1] W. Mundle, Der Christus des Glaubens und der historische Jesus, Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 1921, sid. 260.

[2] En sådan tanke synes föresväva E. Troeltsch i hans skrift Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte.

ger uttryck åt trons egna legitima synpunkter. — Varje försök att på vetenskaplig väg skapa en grundval för tron, strider till sist också därutinnan direkt mot trons karaktär, att tron alltid, från människans synpunkt sett, innebär ett personligt ställningstagande, en dristig och vågsam avgörelse (jmfr härtill § 1, mom. 1). Tron låter sig icke demonstreras fram genom någon vetenskaplig bevisföring.

4. *En frimodig position.* Det torde icke finnas någon möjlighet att komma tillrätta med frågan om trons förhållande till den historiska forskningen, så länge som man med historicismen vill förlägga uppenbarelsen till en isolerad punkt i det förflutna. Tron skulle under sådana omständigheter bliva helt och hållet beroende av vad forskningen kan upplysa oss om detta förflutna; den skulle — vad Kristusfrågan beträffar — vara helt och hållet hänvisad till exegeternas växlande meningar om den historiske Jesus och alla deras varandra avlösande Jesu-livs-skildringar. Den historiska forskningen skulle innebära ett dödligt hot mot trons grundvalar. Men nu gör lyckligtvis den historicistiska tankegången, såsom vi i det föregående sett, ingalunda rättvisa åt trons egen karakteristiska syn på uppenbarelsen, den återspeglar icke trons faktiska livsvillkor. Den är i stället en verklighetsfrämmande konstruktion, ty trons relation till »den historiska uppenbarelsen» är icke och har aldrig varit en relation endast till en isolerad punkt i det förflutna.

Skola vi kunna nå fram till en frimodig position ifråga om trons mellanhavanden med den historiska forskningen, så måste vi till en början noga beakta, att det som tron kallar uppenbarelse icke är blott något förflutet, utan alltid en levande och verksam makt i det närvarande, en makt, som möter och betvingar oss just där vi befinna oss. Om uppenbarelsen icke ägde en dylik oavlåtlig aktualitet, skulle det över huvud vara meningslöst att tala om en Guds uppenbarelse. Förnimma vi intet av det andeliv, i vilket Gud är nyskapande verksam, så bortfaller varje anledning och varje möjlighet att hävda en gudsuppenbarelse. Men å andra sidan: i den mån denna alltjämt fortgående uppenbarelse uppläter sig för trons öga, står den också för tron fast som en ofrånkomlig verklighet, vilken på intet sätt kan antastas av den historiska forskningen.

Nu kunna vi emellertid icke påstå, att hela problemet om tro och forskning skulle vara löst endast genom denna hänvisning till uppenbarelsen såsom en i det närvarande verksam levande andemakt. Vad vi vilja hävda är blott att vi härmed vinna en *utgångspunkt*, från vilken det är möjligt att hävda trons frimodighet. Om en avskrivning av hela det här diskuterade problemet kan det icke vara tal — en dylik avskrivning skulle förutsätta, att hänvisningen till det som alltjämt sker skulle göra tron likgiltig för det som skett. Men detta är, såsom av det föregående framgått, ingalunda fallet. Tvärtom måste det, så snart vi se verklighetstroget på trons livsvillkor, sägas, att det som alltjämt sker har sin styrka och sitt innehåll av det som skett.

Kunna vi alltså icke hävda, att tron och forskningen överhuvud icke skulle hava något mellanhavande, så drista vi däremot göra gällande, att detta mellanhavande icke behöver göra om intet vare sig forskningens frihet eller trons frimodighet. Skall det vara möjligt att uppnå en dylik position, så måste vi — på ett vida eftertryckligare sätt än som ofta skett — göra allvar av att det för tron här icke är fråga om Jesu person såsom ett isolerat faktum, utan i stället om ett uppenbarelsesammanhang, som sträcker sig igenom tiderna och släkterna. Tron hänvisar oss icke endast till »den historiske Jesus», utan närmast till ett uppenbarelsesammanhang, som behärskas av Kristus, ett andeliv, som till sin karaktär är ett kristusliv. I detta andesammanhang står nu det historiska liv inställt, som fullbordats på korset. Och just därigenom att detta livsverk från trons synpunkt sett belyses och tolkas till sin djupaste, sin överhistoriska innebörd genom hela det fortgående uppenbarelsesammanhanget, genom hela den fortgående kristusgärningen, kan tron stå frimodig i förhållande till den historiska och religionspsykologiska forskningens försök att från sina speciella synpunkter sprida ljus över den historiske Jesus' jordeliv. Korset utgör härvid den avgörande sammanbindningspunkten mellan Jesu historiska livsverk och det fortgående av Kristus behärskade uppenbarelsesammanhanget. Vi våga visserligen icke säga, att härigenom all spänning mellan tro och forskning skulle upphöra. En viss grad av dylik spänning är tvärtom ofrånkomligt given därmed att tron finner det överhistoriska *i* historien. Men vi

våga säga, att — trots denna spänning, som faktiskt åter och åter gör sig gällande — tron dock icke behöver frukta, att den genom den historiska forskningens arbete skall förlora någonting som är väsentligt eller att dess grundsyn skulle antastas genom de växlande meningarna bland de religionshistoriska forskarna. För att bestyrka detta må vi fästa uppmärksamheten på den karakteristiska olikheten mellan trostolkningens och historieforskningens hållning till Jesu livsverk.

Den historiska forskningen söker att, i den mån detta över huvud är möjligt, genom analys av tillgängliga historiska dokument vinna en rent historisk kunskap om urkristendomen och Jesu liv. Den vill så t. ex. med uppbjudande av alla tillgängliga medel söka i evangeliernas framställningar urskilja vad som kan gå tillbaka på Jesus själv och vad som härrör från den urkristna församlingen eller eventuellt från annat håll. Den bemödar sig om att söka utlyssna de psykologiska motiv, som lett Jesus, och att klarlägga orsakerna till den katastrof, med vilken hans jordeliv slutade. Vid sina försök att utreda alla sådana historiska och psykologiska frågor om urkristendomen för forskningen oss in i ett synnerligen komplicerat händelse- och idésammanhang, från vilket linjerna löpa åt olika håll, tillbaka i judendomen och utåt till den samtida hellenismen. Här bryta sig — såsom vi icke minst i nutiden kunna konstatera — många olika meningar och tolkningsförsök med varandra. Och hur tacksamma vi än äro för det ljus den historiska forskningen här genom sitt trägna arbete lyckats sprida, så är det dock visst — och den historiska forskningen själv skulle allra minst vilja förneka detta — att vi i många fall nödgas stanna vid en större eller mindre grad av sannolikhet. Helt annorlunda går tron tillväga, när den vid sin uppenbarelsetolkning ställer sig inför »det som skett». Tron utgår från det faktiska uppenbarelsesammanhanget, i vilket den står och av vilket den har sitt liv. Den låter så ljuset av detta uppenbarelsesammanhang, av den heliga eld, som brinner ibland oss, falla tillbaka på det som skett, på det historiska livsverk, som fullbordades på korset. Och i ljuset av detta som alltjämt sker betygar sig då för trons öga det här fullkomnade livsverket såsom ett Guds genombrott i vårt släktes liv. Trons avgörande fråga är icke frågan om det tidshistoriska sammanhanget, utan

om den gudomliga *meningen*. Och denna livsverkets innersta mening tolkas och verifieras för tron på ett ofrånkomligt sätt av hela det fortgående andesammanhanget, av det som alltjämt sker, där Kristi ande får bliva livgivande verksam i människohjärtana. Jesu livsverk blir s. a. s. genomlyst av det fortgående uppenbarelsesammanhanget och i och med denna genomlysning avslöjas dess egentliga och förblivande betydelse.[1]

Så står tron frimodig med denna sin uppenbarelsetolkning — utan att vara beroende av den *grad* av historisk visshet, med vilken forskningen förmår giva oss en detaljerad rent historisk kunskap om Jesu liv och förmår klarlägga det tidshistoriska sammanhang, i vilket detta liv står inställt. Trons tolkning av det som skett kommer icke att vila på, om exegeten herr A. i den ena eller andra omdebatterade historiska frågan får rätt mot exegeten herr B. eller tvärtom. Om gränsen mellan det som går tillbaka på Jesus själv och det som går tillbaka på den urkristna församlingen i många fall skulle visa sig vara omöjlig att med bestämdhet draga, så rubbas därmed ingalunda trons livsvillkor. Eller om t. ex. forskarne skulle uppställa olika hypoteser angående de syften och psykologiska motiv, som rörde sig i »Jesu inre liv», när vägen bar upp till Jerusalem, så antastas därmed på intet sätt det faktum, som står fast för tron, när den ser Korset i belysning av det som sedan alltjämt sker i det fortgående uppenbarelsesammanhanget: det står — vilka historisk-psykologiska tolkningsförsök, som än givas — lika orubbligt fast vad den här fullkomnade livsgärningen betyder i Guds rikes historia eller m. a. o. vad den betyder från överhistorisk synpunkt sett. Tron oroas alls icke därav att den historiska forskningen söker — och nödvändigt måste söka — se även Jesu liv i ett tidshisto-

[1] R. Paulus' ovan omtalade arbete — Das Christusproblem der Gegenwart — som med stor energi behandlar problemet om tro och historisk forskning, innehåller till en del tankar, som äga beröringspunkter med ovanstående utredning. Paulus är starkt inriktad på att söka övervinna den historicistiska ensidigheten. En genomgripande skillnad framträder emellertid däri, att Paulus i stället för det ovan omtalade andesammanhanget insätter »kristusidén». Det förefaller mig, att Paulus därigenom — vid sitt försök att åvägabringa en syntes av rationalism och historicism — kommer att bliva mera behärskad av rationalistiskt-spekulativa synpunkter än han egentligen avser.

riskt sammanhang. Och den kan uthärda att forskningen också på denna punkt måste röra sig med sannolikhetsomdömen i stor utsträckning. Med spänt, men frimodigt intresse lyssnar tron till vad forskningen har att andraga. Den ger sig icke in på det fruktlösa försöket att förhindra forskningens rörelsefrihet genom att avspärra något visst område historia och inlåter sig alltså icke heller på att genom några slutsatser baklänges av egen maktfullkomlighet avgöra vad som skett eller icke skett.[1] Trons tolkning av Jesu livsgärning betyder icke att vi skulle äga någon genväg förbi den historiska forskningen. När det gäller en *rent historisk* kunskap om Jesus, äro och förbli vi helt och hållet hänvisade till det som denna forskning förmår uppdaga ur de tillgängliga källorna med utnyttjande av för all historisk forskning gällande metod. Därav följer visserligen att det alltid kommer att förbliva en viss friktion mellan tro och forskning, eftersom trons intressen livligt beröras av forskningens undersökningar på de områden som för tron äro helig mark. Men denna spänning upphör alldeles att vara outhärdlig för tron, så snart som denna insett, att forskningen väl kan modifiera trons syn på Guds uppenbarelses *väg* och dess *hjälpmedel*, men att den däremot omöjligen kan fråntaga tron något av den andliga verklighet, som för den är en Guds uppenbarelse, samt att den icke kan antasta, långt mindre omstörta, trons grundsyn: den kan icke fråntaga tron rätten att tolka Jesu livsverk i det fortgående uppenbarelsesammanhangets ljus och att i detta livsverk se den gudomliga kärlekens självrealisation i vårt släkte, så som detta kommer till uttryck i sammanställningen Jesus Kristus eller Kristus Jesus.

Till det sagda må slutligen endast tilläggas tvenne avslutande randanmärkningar. För det första: under det att historicismen, försåvitt den vill återgå på »den historiske Jesus», måste komma att inskränka nya testamentets betydelse för tron till det som den historiska forskningen kan uppvisa såsom gå-

[1] G. Wobbermin, som i sitt arbete Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft på ett förtjänstfullt sätt klarlagt betydelsen av att skilja mellan historien såsom föremål för historisk forskning och såsom »levande historia», synes dock icke vara helt fri från dylik maktfullkomlighet.

ende tillbaka till Jesus själv, kan tron med den här utvecklade grundsynen fritt och frimodigt ösa ur hela det nya testamentets samlade rikedom, utan att låta sig störas av, om det i de enskilda fallen icke låter sig bestämt avgöras, huruvida ett enskilt ord i den form det nu har är ett autentiskt Jesusord eller ej. Vidare må följande omständighet beaktas: när våra evangelier alla äro trosvittnesbörd och alltså se Jesusgestalten i trons ljus, uppstår härav för forskningen den stora svårigheten att söka draga upp gränsen mellan lärjungarnas trostolkning av Jesus såsom Kristus och Jesu eget självvittnesbörd. Men denna forskningsuppgift vållar å andra sidan icke tron något bekymmer. Huru intresserad tron än må vara av dess lösning, så är det dock ingen livsangelägenhet för tron att kunna avgöra *var* gränsen mellan trosvittnesbördet och Jesu självvittnesbörd går. Huvudfrågan för tron är icke vad Jesus menat med sig själv och sin uppgift, utan *vad Gud menat med hans livsverk*. Trons egen inställning är i själva verket densamma som evangeliernas — tron vill liksom de se Jesu livsverk genomlyst av det som alltjämt sker i det kristna andelivet. Det som för forskningen innebär en svårighet är därför snarast en hjälp för trons tolkning.

§ 5. Den historiska kristendomen och kristendomens väsen.

1. Så snart uppenbarelsen förlägges till ett visst stycke förgången historia och identifieras med »den historiske Jesus», hans lära el. dyl., följer härav att hela den historiska kristendomen från dess första begynnelse måste bedömas såsom förvanskning av och avfall från kristendomens väsen. Kristendomens »väsen» blir så en abstrakt idé, främmande för allt vad historisk kristendom heter.

2. En mot verkligheten svarande inblick i förhållandet mellan kristendomens väsen och historisk kristendom kan endast vinnas därigenom att uppenbarelsen fattas dynamiskt såsom en produktiv andemakt, vilken realiserar sig i all levande kristendom. Den måttstock, efter vilken den historiska kristendomen

bedömes, blir under sådana förhållanden icke vissa givna, fixerade läropunkter, vilka såsom en linjal mekaniskt skulle läggas på kristenhetens liv. Det avgörande blir i stället det inre sammanhanget med det av kristusgärningen präglade andeliv, om vilket vårt nya testamente ger det första och grundläggande vittnesbördet.

3. Kristendomen är till sitt väsen det av gudsgärningen i Kristus behärskade andesammanhang, i vilket livsenheten med Gud realiseras.

1. *Kristendomen är icke reproduktion.* Vi ha i de båda föregående paragraferna konstaterat, att den historicistiska tankegången leder till en såväl religiöst som kritiskt ohållbar position. Vi komma nu till en tredje utsiktspunkt för bedömandet av historicismen: det gäller här värderingen av den historiska kristendomen, frågan om förhållandet mellan historisk kristendom och »kristendomens väsen». Även från denna synpunkt visar sig historicismen svårligen kunna bestå provet. Det är uppenbart att man, försåvitt man verkligen skall göra allvar med att identifiera uppenbarelsen med ett visst stycke förgången historia, också måste vilja med denna som en linjal uppmäta allt som möter oss i kristenhetens historiska liv. Det gäller då att kristendomen troget reproducerar det som en gång givits densamma såsom uppenbarelse. Gör den icke detta, blir resultatet förvanskning av det som är dess egentliga väsen.

Nu hava visserligen dylika reproduktionstankar ofta gjorts gällande inom kristenheten. Så har man stundom velat betrakta reformationen såsom ett återställande av de första århundradenas kristendom, stundom såsom ett återställande av urkristendomen, särskilt i dess paulinska gestalt. Men alla dylika föreställningar äro illusoriska. Reformationen var varken det ena eller det andra. En senare dogmhistorisk forskning har t. o. m. velat göra gällande, att den gammalkatolska kyrkan i många avseenden stod urkristendomen närmare än reformationen gjorde. Under alla omständigheter var denna ingen reproduktion av urkristendomen — hur mycket än Paulus betytt för Luther. Historien upprepar sig aldrig. Kristendomen har

icke heller under något skede varit endast en reproduktion av vad som tidigare varit. Varje dylik tanke är en verklighetsfrämmande konstruktion.

Skulle nu kristendomen till sitt »väsen» vara detsamma som Jesu »evangelium» eller »lära» eller »det väsentliga av hans lära», så måste i själva verket hela den faktiska kristendomen från dess första begynnelse bedömas rätt och slätt såsom ett avfall från denna egentliga »kristendom». Ty kristendomen har varken uppstått eller någonsin existerat såsom en reproduktion av Jesu lära eller någon del av densamma. Det stora avfallet skulle då hava begynt redan med kristendomens första dag. Den urkristna och apostoliska kristendomen är ju uppenbarligen något helt annat än endast en reproduktion av Jesu förkunnelse. Bedömandet av den historiska kristendomen blir från den historicistiska utgångspunkten, så snart man vill förfara konsekvent, ingenting annat än ett fördömande. I grund och botten skulle vi då vara skyldiga att avskära all förbindelse med det som hittills kallat sig kristendom, att stryka ett streck över alltsamman och att s. a. s. börja från början igen för att nu äntligen söka realisera kristendomen genom att återgå till Jesu lära eller det »väsentliga» i densamma. Så har också historicismen under det teologiska skede, som ligger närmast bakom oss, när det gällt att bestämma »kristendomens väsen», ofta velat ställa oss inför detta alternativ: är kristendomen Jesu lära, hans »evangelium» eller är den en lära om Kristus, påbegynt av apostlarna och sedan under tidernas lopp ytterligare utgestaltad?

Men hela denna frågeställning måste vi utan vidare avvisa. Med den som utgångspunkt skulle vi i själva verket varken kunna nå fram till någon djupgående inblick i »kristendomens väsen» eller till någon verklighetstrogen syn på kristendomens tillblivelse. Grundbristen i en dylik frågeställning är det utpräglade intellektualistiska betraktelsesätt, som här visar sig vara nära förbundet med historicismen. Det faller givetvis alldeles utanför vår uppgift att här söka giva någon skildring av den ytterst komplicerade historien om kristendomens uppkomst. Denna uppgift hör icke troskunskapen, utan den historisk-exegetiska forskningen till. Blott en enda sak må i detta sammanhang framhållas: att kristendomen ingalunda kommit till enbart genom Jesu galileiska förkunnelse och aldrig

möter oss bara som en återupprepning av denna. Denna förkunnelse i och för sig ledde icke till det åsyftade målet, den förde icke till något segrande genombrott.[1] Och vi kunna på goda grunder fråga oss, om vi över huvud skulle ha ägt någon underrättelse om Jesus av Nazaret den dag i dag är — om intet annat skett. Intet är påtagligare än att kristendomens egentliga födelsesmärtor möta oss i och med den katastrof, som ledde till korset på Golgata. Kristendomen föddes till liv genom det som här skedde. Den blev till just när allt syntes förlorat. Det skenbara nederlaget blev till seger. Kristendomen födes fram i och med bekännelsen till Jesus såsom Kristus. Vi kunna här bortse från alla de invecklade historiska frågor som äro förknippade med detta kristendomens framträdande. Endast så mycket må sägas: kristendomen är från sin första begynnelse till såsom kristustro. Men detta betyder nu icke att vi skulle stanna vid det andra av de ovan nämnda alternativen och säga, att kristendomen till sitt väsen vore en lära om Kristus. Fråga vi efter *meningen* med denna kristustro, så faller genast hela den frågeställning sönder, som vill tvinga oss att välja mellan en lära av Jesus och en lära om Kristus. Till sitt egentliga väsen är kristendomen ingendera delen. Den söker sig utlopp i kristusbekännelsen, men själv är den ett nytt andeliv, ett av Kristus präglat gudsliv, ett gudsliv »i Kristus» eller »i Anden» — båda dessa uttryck kunna begagnas omväxlande med varandra. Kristendomen realiseras varhelst denna andemakt blir levande verksam i människosjälarna, varhelst den griper, överväldigar och behärskar oss. Allt kommer an på att detta sker, men vi kunna icke tänka bort detta utan att kristendomen upphör att existera. Med denna syn på kristendomens själ befrias vi nu också från den outhärdliga förpliktelsen att bedöma den historiska kristendomen från dess första begynnelse såsom en vrångbild av sann kristendom. Vi behöva icke längre utgiva för »kristendomens väsen» vad som i själva verket är en verklighetsfrämmande abstraktion: vi finna icke längre kristendomens väsen utanför, utan *i* kristendomen. Vår måttstock blir visserligen icke så bekväm att handhava som när måttstocken skall bestå i flera eller färre fastslagna lärosatser, men den blir till gengäld både fri och pietetsfull.

[1] Jmfr t. ex. B. Bacon, Jesus and Paul, sid. 37 ff.

2. *Kristendomen såsom skapande andemakt.* Uppenbarelsen är, såsom vi i det föregående sett, icke något visst oföränderligt kvantum, utan en levande och livgivande ande. Det är icke för intet Johannesevangeliet talar om, huru Jesu livsverk fullkomnas i Andens sändande. Det som gör kristendomen till kristendom är den nya, av kristusgärningen bestämda anden. Denna ande är en produktiv, en skapande makt och dess nyskapande verksamhet fortgår alltjämt. Det den skapar är i första hand nytt liv i människohjärtana. Men detta andeliv söker sig ständigt nya uttryck i tanke, kult och samfundsorganisation. Den uppenbarelse, som är den livgivande makten i kristendomen, har alltså en dynamisk karaktär. Kristendomen själv blir under sådana förhållanden liv och växt — den är lik fröet, som växer upp till ett stort träd, i vilket himmelens fåglar bygga sina nästen. Innesluter kristendomen i sig en sådan produktiv kraft, så är det givet, att den historiska kristendomen icke gärna kan mätas och värderas endast efter några vissa fixerade former, vare sig läro-, kult- eller organisationsformer. Det kan då aldrig vara fråga endast om att reproducera, endast om att återgå till någon viss förgången form av kristendom och att mäta allt som sedan framkommer med denna form såsom måttstock. Det blir överhuvudtaget icke fråga bara om imitation eller kopiering, utan det avgörande är, om och i vad mån det som växer fram inom kristenheten får liv och näring av kristendomens skapande andemakt. Det är icke ens sagt, att allt måste växa fram direkt från den urkristna roten. Det låter väl tänka sig, att det också s. a. s. utifrån kan komma inflytanden, som låta sig tagas i den kristna andens tjänst. Det kan — såsom också redan från början skedde — på kristendomens levande träd inympas grenar, som få del av trädets växtkraft och bliva fruktbärande. Det avgörande är i sådana fall icke frågan om dessa inflytandens historiska ursprung, utan frågan om i vilken grad de verkligen låta sig tagas i den kristna andens tjänst. Så blir vår synkrets vid och fri. Och vår hållning till kristenhetens historiska liv blir på samma gång pietetsfull. Vi bliva icke färdiga med historiska kristendomsformer bara därför, att vi finna deras uttryckssätt mer eller mindre bristfälliga. Vi döma icke såsom avfall allt som icke är en slavisk kopia av vare sig »Jesu lära» eller urkristna

läror, kultbruk och organisationsformer. Det förefaller oss icke stort visare att vilja döma endast efter de yttre formerna och formlerna än det vore, om vi ville döma våra medmänniskor efter deras klädedräkt. Vi fråga efter det andeliv, som ligger bakom och som sökt taga sig uttryck i dessa former. Och när vi så göra, öppnas våra ögon för det kristna andesammanhanget och vi bliva minst av allt benägna att göra oss urarva i förhållande till kristenhetens samlade livserfarenhet.

Men om vi så med utgångspunkt i denna dynamiskt fattade uppenbarelse måste komma att intaga en på samma gång fri och pietetsfull hållning till den historiska kristendomen i dess olika former och skiftande utgestaltning under skilda tider, så betyder detta ingalunda, att vi därför skulle betrakta allt det som möter oss inom kristenhetens historia såsom kristet legitimt. Om vi avvisa varje mekanisk-legalistisk måttstock, så följer icke därav, att vi överhuvudtaget skulle sakna varje kritisk princip. Det kristna andelivet är icke någon vag och obestämd storhet. Det har tvärtom en utpräglad och karakteristisk kvalitet. Och det har denna kvalitet av den kristusgärning, som behärskar detsamma. Det krav, som alltså måste ställas på all historisk kristendom, är, att denna, hur den än för övrigt må vara beskaffad, måste befinna sig i en inre överensstämmelse med det av kristusgärningen bestämda andeliv, om vilket vårt nya testamente avger det första och det för alla tider grundläggande vittnesbördet. Härmed äga vi en princip, som på en gång är fast och rörlig. Den är rörlig — ty det vittnesbörd, om vilket här är fråga, är varken någon uniform lära eller någon kyrkolag med gudomligt auktoriserade lagparagrafer. Men den är på samma gång fast, ty kristendomens skapande andemakt är inifrån bestämd genom själva kristusgärningen (jmfr härtill ytterligare § 10).

3. *Kristendomens väsen.* Den i ovanstående sammanfattnings tredje moment givna bestämningen av kristendomens väsen har fått sin motivering av hela den föregående utredningen i §§ 1—5. Här må därför endast tillfogas några korta randanmärkningar till bestämningens huvudord. När kristendomen bestämmes såsom ett andesammanhang, sker detta i överensstämmelse med den syn på uppenbarelsen, som i det föregående utvecklats, och framhäver särskilt, att uppenbarelsen är något ständigt fortgående, vilket möter oss i det närvarande. Härigenom avvärjes också varje verklighetsfrämmande individualism, som är benägen att ställa de enskilda människorna isolerade — delaktighet i kristendomen vinnes genom delaktighet i det kristna andeliv, som går sin väg fram genom tiderna och släktena. Då detta andeliv säges vara behärskat av gudsgärningen i Kristus, ligger däri en hänvisning till det som alltjämt är det kristna andelivets skapande makt. Häri uttryckes tillika på en gång uppenbarelsens historiska förankring och dess överhistoriska kvalitet. Ordet »gudsgärningen» avser särskilt att understryka såväl uppenbarelsens aktiva karaktär som att kristusgärningen alltigenom av den kristna tron betraktas som en gudsgärning. När det slutligen heter, att livsenheten med Gud realiseras i och genom delaktigheten i det så bestämda andesammanhanget, så gives härmed en bestämning av kristendomens gärning och mål i anslutning till vad som ovan (§ 1) utvecklats angående trons karaktär. Häri ligger då, att den kristna tron är alltigenom gudstro, samt att den, såsom ingenting mindre än livsenhet med Gud, innebär ett undanrödjande av det som skymmer Gud och ett övervinnande av det som skiljer oss från honom: Gud upprättar i och genom tron sitt herravälde i människosjälarnas värld. Härigenom avvärjes tillika all intellektualiserande vantolkning av kristendomens väsen.

§ 6. Gudstro och kristustro.

1. All kristen tro är alltigenom gudstro. All karakteristisk kristen tro är på samma gång koncentrerad kring Kristus, är kristustro. Härav uppstår frågan om förhållandet mellan trons teocentricitet och dess kristocentricitet.

2. Icke all gudstro är kristustro. När emellertid den kristna gudstron tillika är kristustro, så är den detta därför att Gud i kristusgärningen realiserar sin vilja, undanrödjande det som skymmer honom och skiljer oss från honom. Kristustron är så

icke gudstrons begynnelse, men dess fullkomning. Härigenom upphäves all motsättning mellan teocentricitet och kristocentricitet: den kristna tron är kristocentrisk just därför att den är alltigenom teocentrisk.

3. En missvisande uppfattning av förhållandet mellan teocentricitet och kristocentricitet uppkommer, så snart som antingen det gudomliga väsendet s. a. s. klyves och fördelas på Gud och Kristus, eller Kristus identifieras med Gud och därigenom faktiskt träder i hans ställe, eller Kristus skiljes från Gud och ställes såsom en tredje storhet mellan Gud och människosjälen.

1. *Problemet.* När vi här upptaga frågan om förhållandet mellan gudstro och kristustro, är avsikten icke att föregripa den utredning av den kristologiska frågan, som har sin givna plats i framställningen av själva det kristna trosinnehållet (§§ 24—28). Avsikten är endast att genom några preliminära bestämningar avvärja misstolkningar, som kunna föranledas därav att den kristna tron på en gång är gudstro och kristustro. I § 1 ha vi med allt eftertryck framhållit, att den kristna tron endast har ett enda föremål, att den nämligen hänför sig till Gud och till honom allena. I § 5 åter har det sagts att denna samma kristna tro från sin första begynnelse framträder såsom kristustro och att detta är ett väsentligt kännemärke på kristen tro. Nu kan det frågas, om icke denna senare bestämning innebär ett upphävande av den förra, eller m. a. o. om icke den kristna trons kristocentricitet strider mot eller i varje fall fördunklar dess teocentricitet. Det kan ju icke förnekas, att detta understundom varit fallet inom den kristna tankens historia. Under sådana förhållanden kunna vi icke underlåta att här söka giva en preliminär utredning av förhållandet mellan gudstro och kristustro. Därvid måste den grundsatsen gälla, att, om verkligen kristocentriciteten skulle visa sig komma i konflikt med teocentriciteten, den förra måste vika, ty det är — efter vad som redan sagts om tron — från början uteslutet, att tron skulle kunna rikta sig på något föremål vid sidan om Gud.

2. *Kristocentricitetens innebörd.* Till en början måste vi här (i anslutning till § 2, mom. 3) framhålla, att icke all gudstro är kristustro. Det finnes m. a. o. gudstro, som icke äger någon direkt relation till Kristus. Rent historiskt sett fanns det gudstro före Kristus, såväl i Israel som annorstädes. Redan av denna anledning kan det icke låta sig göra att tala om Kristus såsom all gudstros utgångspunkt eller såsom dess enda grund och stödjepunkt. Det kan givetvis icke gärna påstås, att gudstrons villkor genom gudsuppenbarelsen i Kristus skulle ha förändrats på det sättet, att Kristus skulle s. a. s. ha stängt av alla andra vägar till gudstro och endast låtit den som löper genom honom själv vara öppen. En dylik uppfattning vore intet annat än en påtagligt verklighetsfrämmande konstruktion, som fördöljer Guds mångfaldiga vägar till människohjärtana. Har gudstron före Kristus och utanför det kristna området kunnat vinna liv utan relation till Kristus, så kan detsamma också alltjämt ske. Även när gudstron väckes till liv genom direkt inflytande från det kristna andesammanhanget och kristusgärningen alltså *faktiskt* utövar sin inverkan, är det ingalunda sagt, att denna gudstro därför nödvändigt skulle innesluta i sig en direkt och medveten kristustro.

Det verkliga förhållandet mellan gudstro och kristustro är att gudstron fullkomnas genom kristustron, eller m. a. o. i och genom denna blir vad den kan bliva under jordelivets villkor. Liksom en viss grad av gudstro en gång var en förutsättning för kristusgärningen, så är ock alltjämt en viss grad av gudstro en förutsättning för att blicken skall öppnas för kristusgärningens betydelse — eller rättare: för att kristusgärningen skall kunna utföra sitt verk med vår gudstro. I denna mening gäller det, att »Fadern drager till Sonen». Men när Kristus sålunda blir vår tros riktpunkt, betyder detta minst av allt, att tron därmed skulle få en annan riktpunkt än Gud. Den kristna trons hållning härvidlag kan åskådliggöras med de tillspetsade ord, som Johannesevangeliet lägger i Jesu mun: »den som tror på mig, han tror *icke* på mig, utan på honom som har sänt mig» (Joh. 12: 44). Den kristna tron på Kristus är en tro på Gud sådan han i kristusgärningen aktivt träder oss till mötes och realiserar sin vilja, undanrödjande det som skymmer hans anlete och över-

vinnande det som skiljer oss från honom. En närmare utredning av denna kristusgärning och av huru Gud är verksam i densamma kan först givas genom hela den samlade framställningen av det kristna trosinnehållet. I detta sammanhang kan det endast vara fråga om att preliminärt angiva kristustrons grundtanke och att belysa dess förhållande till gudstron. Det visar sig då, att kristocentriciteten så långt ifrån behöver komma i konflikt med teocentriciteten, att den tvärtom helt och hållet står i teocentricitetens tjänst. Kristustrons bekännelse till Kristus innebär i själva verket intet annat, än en utsaga om *Guds närhet* och om hans *makt att övervinna* det som står honom emot. Dess huvudsynpunkt är nämligen helt enkelt denna: där Kristus är, där är också Gud, och där Kristus verkar, där realiserar Gud sin vilja. Kristusgärningen är icke någon från Gud skild gärning, utan en Guds egen gärning. Kristustron kan under sådana förhållanden icke draga blickarna från Gud, den låter tvärtom hans bild framträda så som den eljest icke kan göra. Kristustron medför intet försvagande av gudstron, utan ger denna i stället dess styrka och dess väsentligaste innehåll. Just därför att den kristna tron vill vara alltigenom teocentrisk, måste den vara kristocentrisk. Detta innerliga samband mellan gudstro och kristustro belyses och bekräftas av hela kristenhetens historia. Om denna historia överhuvud har visat något med full tydlighet, så är det detta: att gudstron har varit stark, levande och innehållsfylld, i samma mån som Kristus har varit trons riktpunkt och stått i dess mittpunkt, att förnyelsetider stått i ett intimt samband med en kristocentrisk koncentration. Varhelst däremot bandet mellan gudstro och kristustro upplösts eller försvagats, där har också gudstron själv försvagats och gudsbilden förbleknat. Gudsbilden har mist sina levande drag, Gud har skjutits undan i ett avlägset fjärran och fattats mera såsom en abstrakt idé än som den levande och i det närvarande verksamme Guden. Upplysningstidens senaste skede utgör ett klassiskt exempel på detta sakförhållande.

3. *Vilseledande tolkningar av förhållandet mellan gudstro och kristustro.* Vi kunna icke lämna detta kapitel, utan att beakta, hurusom missvisande tolkningar av kristustrons relation till

gudstron icke sällan framträtt inom den kristna tankens historia. När man i kristocentriciteten velat se en fara för teocentriciteten, för gudstrons renhet och odelbarhet, har detta i själva verket sin bakgrund i dylika misstolkningar. Ett aktgivande på dessa tjänar därför till att ytterligare belysa kristocentricitetens verkliga, nyss skisserade innebörd. De här ifrågavarande misstolkningarna kunna reduceras till tre huvudtyper.

En typ karakteriseras därav att man företar en klyvning av gudomsväsendet och låter vissa sidor hänföra sig till Gud och andra till Kristus, eller närmare bestämt därav att man tillskriver Kristus vissa gudomliga »egenskaper», som icke i samma grad tillskrivas Gud. Dylika tankegångar ligga bakom många försoningsteorier, alltifrån Anselm till och med den s. k. ortodoxien. Kristus kommer att i eminent mening stå för den gudomliga kärleken, under det att den — kärleken motsatta — dömande rättfärdighetens drag dominera i själva gudsbilden. Följden av denna uppfattning blir, att vi i själva verket skulle komma att s. a. s. spela ut Kristus mot Gud och förlita oss på honom såsom den där skyddar oss mot den dömande Guden. Nu kan det visserligen till en viss grad förklaras, att den gudomliga kärleken på detta sätt förbundits med Kristus. Förklaringen ligger däri, att den gudomliga kärlekens fullhet just möter i kristusgärningen. Men icke desto mindre befinner sig denna uppfattning av förhållandet mellan Gud och Kristus i den mest uppenbara strid med kristusbekännelsens grundidé (jmfr § 25, mom. 2). Det missvisande ligger däri, att kristusgärningen här icke alltigenom fattas såsom en Guds egen gärning. Så snart detta senare sker, bortfaller varje möjlighet att låta den gudomliga kärleken i högre grad hänföra sig till Kristus än till Gud själv eller att införa en splittring i det gudomliga väsendet — ty kristusgärningen är då alltigenom en gärning av Guds kärlek, en gärning genom vilken denna kärlek realiserar sig själv.

Misstolkningen av kristocentricitetens innebörd framträder i en annan huvudform, försåvitt som man vill identifiera Gud och Kristus, såsom detta t. ex. typiskt skedde inom den s. k. modalismen och såsom sedan ofta mer eller mindre oreflekterat och naivt har skett i mycken populär förkunnelse. I så fall får kristocentriciteten onekligen en ställning, som är ägnad att

undanskymma och skada trons teocentricitet: Gud uppgår i Kristus och Kristus träder i Guds ställe. Det berättigade i denna tankegång ligger däri, att den starkt vill betona uppenbarelsens överhistoriska karaktär. Dess brist åter är att den icke beaktar, hurusom uppenbarelsen äger rum *i* historien, i människolivet. Så snart detta senare beaktas, försvinner varje möjlighet att identifiera Kristus med Gud och att låta det gudomliga väsendet s. a. s. täckas av kristusbilden.

En rakt motsatt misstolkning uppkommer slutligen, när Kristus skiljes från Gud och ställes såsom en tredje faktor mellan Gud och människosjälen. Här vill man göra allvar av att uppenbarelsen är en uppenbarelse i historien, men denna uppenbarelses överhistoriska karaktär fördöljes. Denna situation uppkommer, när man med historicismen söker ersätta kristustron med en hänvisning till den historiske Jesus såsom sådan. Men en dylik hänvisning till den historiska Jesusgestalten kan icke — bortsett från alla svårigheter, som i övrigt äro förbundna med densamma — ersätta kristustron. Detta skulle nämligen medföra, att vår tro i själva verket vore hänvisad till något annat än Gud själv, nämligen till mänskliga tankar om Gud — »Jesu lära» — eller till mänsklig fromhet — »Jesu tro»: tron skulle härmed bliva ett stycke heroskult (jmfr härtill § 4, mom. 3). När Kristus för den kristna tron icke bara är en språngbräda till gudstro, utan hör med till och bestämmer det kristna gudsförhållandet, så härrör detta därav, att Kristus icke *endast* är en historisk storhet, vilken såsom sådan hör det förflutna till, utan tillika en överhistorisk, det gudomliga livet tillhörande storhet, något som i sin tur beror därav, att — enligt trons sätt att se — kristusgärningen till sitt egentliga väsen är en Guds egen gärning.

§ 7. Trons visshet.

1. Trons visshet kan icke vinnas eller hävdas på vetenskapens väg. Varje dylikt försök till bevisning strider såväl mot vetenskapens karaktär, i det att det överhistoriska ligger helt och hållet utanför dess möjligheter, som mot trons karaktär, alldenstund det överhistoriska för tron ingalunda är ett föremål vid sidan av andra föremål.

2. Icke heller låter sig trosvissheten motiveras och betygas genom åberopande av trons betydelse för andra livsområden, kulturella eller etiska, eller överhuvud genom hänvisning till inomvärldsliga värden. Alla utsagor i denna riktning äro sekundära när det gäller visshetsfrågan samt leda, försåvitt de skulle göras till de i sista hand avgörande, från visshet till ovisshet.

3. Trons visshet kan i själva verket i sista hand icke grunda sig på något annat än på Guds, allena för trons eget öga synliga, uppenbarelse, vilken tron vågsamt, men obetingat och med inre tvång underkastar sig. Detta betyder detsamma som att tron genom testimonium spiritus sancti internum har sin evidens i sig själv — ett förhållande, som tydligast visar sig däri, att trons fullkomliga beroende av Gud icke är en slutsats tillbaka från gjorda erfarenheter, eller m. a. o. däri att det icke är de enskilda religiösa erfarenheterna, som bära tron, utan i stället tron, som möjliggör och bär erfarenheterna (Joh. 11: 40).

1. *Tron kan icke vetenskapligt bevisas.* Vi ha i denna inledande avdelning om trons grund till en början (§ 1) givit en preliminär bestämning av den kristna tron och därvid fattat denna såsom till sitt egentliga väsen innebärande livsenhet med Gud. Vi ha vidare sett, att denna livsenhet förutsätter en gudomlig självmeddelelse, att tron m. a. o. vet sig vila på en gudomlig uppenbarelse såsom sin grund. Från denna utgångspunkt ha vi sedan sökt klarlägga denna uppenbarelses karaktär samt dess förhållande till historien och därmed nära förbundna frågor. När vi nu blicka tillbaka på hela denna utredning om tro och uppenbarelse, kunna vi icke underlåta att till sist ställa oss inför frågan om trons visshet. Visserligen har denna fråga på sitt sätt legat bakom hela den föregående framställningen: när det talats om uppenbarelsen såsom trons grund, så har det därmed i själva verket också talats om trons visshet. Men icke desto mindre kräves det nu, att vi såsom en avslutning av det hittills sagda,

direkt upptaga visshetsfrågan. Vad saken då närmast gäller är detta: när tron vet sig vara en på gudomlig självmeddelelse (= uppenbarelse) vilande livsenhet med Gud — vilken *karaktär* har då denna trosvisshet? — Anmärkas må, att trosvisshetsfrågan icke i detta sammanhang kan få en avslutande behandling. Detta kan endast ske i sammanhang med den närmare utredningen av det kristna trosinnehållet (jmfr. särskilt § 36). Här åsyftas alltså endast en preliminär och grundläggande behandling.

Till en början vilja vi då i anslutning till och med fullföljande av tankegången i § 4, mom. 3 uppställa den negativa satsen, att trosvissheten icke låter sig vare sig vinnas eller hävdas på rent vetenskaplig väg. Tanken att den vetenskapliga forskningen skulle kunna lägga en fast grund för tron och giva den dess visshet strider lika mycket mot vetenskapens som mot trons egen karaktär. Skulle något sådant vara tänkbart, så skulle det endast kunna ske på så sätt, att vetenskapen inom den empiriska verklighet, som är föremål för dess undersökning, skulle äga möjlighet att upptäcka något av den uppenbarelse, varom tron talar. Vetenskapens upptäckter skulle i så fall verifiera tron. Men nu är detta givetvis att av vetenskapen fordra något som den icke kan giva utan att i och med detsamma upphöra att vara vetenskap. Vare sig det är fråga om ett vetenskapligt utforskande av naturens eller historiens värld, har forskningen ingen förbindelse till det som för tron är det allt behärskande — det överhistoriska, gudsuppenbarelsen. Det som ovan (§ 4, mom. 3) sagts om den historiska forskningen gäller uppenbarligen i lika hög grad om utforskandet av naturen. Gud låter sig lika litet finna med stjärnkikare och kemiska experiment som genom en metodisk analys av mänskligheten historiska dokument. Vetenskapen måste på grund av sin natur avvisa varje dylik tanke.

Men detsamma måste även tron från sin synpunkt göra. Ty vad skulle det i själva verket innebära, *om* forskningen vid sina undersökningar av de empiriska faktorerna trodde sig kunna konstatera något om Gud och det överhistoriska? Jo, ingenting annat än det, att den då måste komma att tala om Gud såsom ett »föremål» vid sidan av de andra empiriska föremålen. Men detta skulle fullständigt strida mot trons karakteristiska sätt att se. Ty intet är tron mera främmande än en samordning, ett

bredvid-vartannat av Gud och inomvärldsliga faktorer — tron ställer sig fullkomligt avvisande till varje tal om ett logiskt komplementsförhållande, som skulle vilja återföra händelseförloppet dels på Gud och dels på inomvärldsliga faktorer. Gudsuppenbarelsen, det överhistoriska, låter sig icke inrymmas i den empiriska verkligheten såsom en del av densamma[1] — för tron är det här, för att begagna ett uttryck av R. Otto, fråga om »das ganz Andere», om något med den empiriska verkligheten inkommensurabelt. Därför innehålla icke heller trons utsagor om Gud och hans uppenbarelse något vetande, som skulle s. a. s. läggas samman med den genom forskningen vunna kunskapen, rektifierande eller kompletterande denna (jmfr härtill ytterligare § 11). Tron måste alltså från sin egen synpunkt betacka sig för vetenskapens gåvor, försåvitt denna skulle tilltro sig att kunna påvisa något av gudsuppenbarelsen, ty denna »uppenbarelse» skulle i så fall vara något helt annat än den av vilken tron lever.

2. *Trosvissheten beror icke på något konstaterande av trons värde för andra livsområden.* Om vi alltså icke kunna vänta, att den vetenskapliga forskningen såsom sådan skall kunna avlägga något för trosvissheten avgörande vittnesmål, så kan det ligga nära tillhands att vilja bygga försvaret för den kristna tron på den betydelse denna kristna tro visar sig äga för de olika livsområdena. Dylika tankegångar ha också med förkärlek utnyttjats inom kristen apologetik. Det torde icke heller kunna bestridas, att den kristna tron visat sig äga värde såväl för kulturlivet i allmänhet som särskilt för det etiska livsområdet. Och visserligen kan det vara från »apologetisk» synpunkt betydelsefullt, att dessa med tron förbundna värden bliva vederbörligen undersökta och belysta. Men en helt annan sak är att vilja bygga den kristna trosvissheten på sådana överväganden om trons betydelse för skilda livsområden. Ett försök i denna riktning låter sig i själva verket icke genomföras, närmast av tvenne skäl. Det är för det första tydligt, att man med detta förfaringssätt endast skulle kunna nå fram till en s. k. postulatsvisshet: man skulle utgå från vissa konstaterade verkningar av

[1] Jmfr. Siegfried, Gotteserkenntnis, Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 1922, sid. 412.

tron och därifrån draga den slutsatsen, att den makt, som åstadkommit dessa verkningar, måste vara oantastbar. Det säger sig emellertid självt, att en dylik hänvisning till trons inomvärldsliga verkningar svårligen skall kunna ge tron den sökta tryggheten, ja, att detta ständiga sökande efter yttre resultat till sist måste leda till ständig otrygghet. För det andra måste det sägas, att den bevisning, som här åsyftas, icke svarar mot trons syn på sig själv. Den innebär nämligen att man skulle vilja värdera och verifiera den kristna tron efter andra synpunkter än de, som äro de grundväsentliga för tron själv. För tron själv är ju huvudsaken, ja, det allt behärskande, intet annat än livsenheten med Gud, och tron måste därför ovillkorligen värja sig emot att bliva ställd inför en domstol, för vilken detta icke skulle vara det väsentliga. Den erkänner icke »kulturen» eller överhuvud några inomvärldsliga värden såsom högsta domstol. Den vet sig i och genom livsenheten med Gud vara lyftad upp över allt det till »världen» hör och bär alltid ett drag av världsfrånvändhet och världsöverlägsenhet. Hur skulle det under sådana förhållanden vara möjligt att betrakta ett avgörande från kulturens och de inomvärldsliga värdenas domstol såsom utslagsgivande? Utslagsgivande skulle ett avgörande från detta håll endast kunna vara, om tron icke vore något annat än en världsbejakande optimism. Det visar sig också, att försöken att hävda den kristna tron genom kulturella synpunkter gärna förbindas med en omtolkning av tron i denna riktning. Men då inträffar det egendomliga och karakteristiska, att denna omtolkning av tron i själva verket visar sig undergräva och till sist omintetgöra även den betydelse, som tron eljest faktiskt äger med hänsyn till de inomvärldsliga värdena. Ty denna betydelse hänger oupplösligen tillsammans med att tron *icke* är endast en världsbejakande optimism, att den *icke* sätter in i världen ett nytt inomvärldsligt mål vid sidan av de andra — denna trons betydelse beror i stället helt och hållet därpå, att tron lever i »ett rike, som icke är av denna världen».

I detta sammanhang ha vi anledning att alldeles särskilt beakta försöket att låta trons visshet verifieras i och genom dess etiska verkningar. Detta »etiska bevis» kräver ett särskilt beaktande av den grund, att man under det teologiska skede, som

nu ligger närmast bakom oss, ofta nog varit benägen att betrakta detsamma såsom i sista hand utslagsgivande. Man vill då, såsom — för att taga ett exempel — O. Kirn, säga, att verifikationen av den kristna tron skulle ligga däri, att kristendomens sedliga fordran är den fulla utvecklingen av samvetets sedliga vittnesbörd och den kristna tron den nödvändiga förutsättningen för denna sedliga uppgifts förverkligande. Det i den kristna gudsrikesidén inneslutna sedliga idealet är det *absoluta* sedliga idealet och den kristna tron framträder såsom den makt, vilken effektuerar detta ideal och garanterar dess realiserande i oss och i andra[1]. Härmed skulle nu den kristna tron vara legitimerad. Det skall givetvis icke kunna sägas, att en dylik hänvisning till vad kristendomen i etiskt hänseende förmår skulle vara oberättigad eller oväsentlig. Det måste tvärtom erkännas, att ett framhävande av kristendomens etiska karaktär och etiska verkningar alldeles särskilt är ägnat att kasta ljus över kristendomens makt och betydelse. Det kan i varje fall — hur man än i övrigt vill ställa sig till det ovan återgivna resonemanget — svårligen bestridas, att kristendomen innebär en skärpning av det sedliga kravet och att den kristna tron visar sig vara en den mäktigaste etiska kraft. Vad vi vilja ifrågasätta är emellertid, om det här föreligger någon avgörande bevisning med hänsyn till den kristna trons visshetsfråga. Ja, vi nödgas t. o. m. hävda, att denna argumentation, försåvitt den gör anspråk på att vara utslagsgivande, icke är ägnad att leda till visshet, utan tvärtom till en aldrig upphörande ovisshet. Trons visshet skulle grundas på trons etiska verkningar! Vad skulle detta egentligen innebära? Jo, uppenbarligen att vår trosvisshet skulle bliva helt och hållet beroende av i vilken grad vi verkligen förmått uppfylla det sedliga krav, som kristendomen aktualiserar. En verklig trosvisshet skulle därmed endast kunna existera, försåvitt som vi med visshet skulle kunna konstatera, att det sedliga kravet på fullkomlighet vore i allo realiserat. Det behöver icke närmare utredas och bevisas, att detta endast kan leda till en aldrig upphörande ovisshet. Lika uppenbart är att hela denna bevisföring icke befinner sig i överensstämmelse med trons eget vittnesbörd, att den i själva verket leder raka vägen till en moralism, eller —

[1] O. Kirn, Grundriss der evangelischen Dogmatik, femte uppl., I, § 31.

för att tala med Luther — till en »verkhelighet», mot vilken allt djupare trosvittnesbörd uppreser sig i sitt innersta. Även i detta fall har tron, trots allt, blivit dömd och uppmätt utifrån, icke efter de synpunkter, som för den själv äro de djupast bestämmande. Det etiska »beviset» skulle, när allt kommer omkring, kunna göra anspråk på att giva ett avgörande utslag endast för det fall att kristendomen uppginge i att vara etik — då låge det i linje med kristendomens egen konstitution. Det är därför typiskt nog, att detta bevis har spelat en så stor roll under det närmast bakom oss liggande teologiska skedet: det är ett symtom på, i vilken grad kristendomen här löpt fara att förvandlas till enbart etik.

Tron själv måste avvisa alla försök att »rädda» tron genom att göra den till något annat än vad den är. Det är väl, även från trons egen synpunkt, ett livsintresse att se och beakta vad tron betyder för olika livsområden, och då givetvis i första rummet för det sedliga livet. Men tron köper sig icke därför rättigheten att existera genom att sälja sin förstfödslorätt för en grynvälling — och såsom en dylik handel måste tron se på all bevisning, som låter huvudsaken vara vad tron kan betyda för olika livsområden och icke det, som för tron själv är både begynnelsen och änden: livsenheten med Gud.

3. *Trosvisshetens karaktär.* Trons visshet kan icke grunda sig på vetenskaplig forskning, icke på rationell bevisföring — icke ens på slutsatser tillbaka från trons verkningar. Så kan granskningen av de olika bevisningar, som försökts, te sig som en avklädningsprocess, där tron till sist står naken, avklädd alla skyddande förklädnader. I själva verket säger det sig självt, att tron icke, när det verkligen gäller, skall kunna lita till någon dylik bevisföring. Tron är livsenhet med Gud. Så snart vi låta tron vara vad den är och beakta vad den är, så är det också tydligt, att ingen verklig trosvisshet kan uppkomma och bestå på annan väg än därigenom att vi gripas och betvingas av Gud eller m. a. o. därigenom att vi möta något som för oss betygar sig såsom en Guds »uppenbarelse». All annan bevisföring kan endast vara surrogat. Grunden till trons visshet kan icke vara något annat än det som är trons grund. Skulle denna grund saknas, så hänvisa vi fåfängt till andra stöd — finnes den, så bliva alla andra stöd överflödiga.

Har trosvissheten alltså ytterst sin grund i den gudomliga uppenbarelsen, så kunna vi icke här giva någon annan utredning om denna visshetsgrund än den som redan i de föregående paragraferna givits om det levande uppenbarelsesammanhang, som har sin herre i Kristus. Därutöver kan det nu endast bliva frågan om att något närmare söka belysa trosvisshetens karaktär. Den svårighet, som här möter, ligger uppenbarligen däri, att det som tron kallar uppenbarelse endast är synligt för trons eget öga. Därav följer, att tron, såsom i det föregående framhållits, alltid måste komma att innebära något av vågstycke, av dristighet. Men detta betyder å andra sidan icke, att trons »val», dess *ja* till gudsrösten skulle vara detsamma som subjektivt godtycke. Ingenting kan mera än en sådan tanke strida mot trons självvittnesbörd. Och till detta trosvittnesbörd måste vi givetvis lyssna, om det eljest skall vara oss möjligt att fatta trosvisshetens karaktär. Intet är då mera påtagligt än att från trons egen synpunkt vårt sökande av Gud intet annat är än ett Guds dragande till sig och att trons *ja* intet annat är än att Gud överväldigar och betvingar oss med ett inre tvång, som vi icke kunna stå emot, med en auktoritativ makt, en andlig myndighet från vilken det icke gives någon appell. Här gäller det: God's will is conquering when conquered.[1]

Men om nu uppenbarelsen endast upplåter sig för trons öga, så är det därmed sagt, att tron icke kan gå utanför sig själv för att vinna visshet: tron har m. a. o. sin evidens i sig själv. Trons visshet är en visshet i tro. Men detta betyder då icke, att vi skulle vara hänvisade endast till oss själva eller att vår tro icke skulle vara något annat än en tro på våra egna religiösa erfarenheter och upplevelser. Tron har sin evidens i sig själv endast därigenom att den helt och hållet är en tro på den sig uppenbarande Guden. Trosvissheten är alltså till sin karaktär alltigenom uppenbarelsevisshet. Att tron har sin evidens i sig själv betyder då ingenting annat än att uppenbarelsen betygar sig själv genom »den helige Andes inre vittnesbörd» och att den icke kan effektivt betyga sig på något annat sätt. Därför har också den

[1] E. Bevan, Petition, i samlingsverket Concerning prayer, sid. 205.

kristna tron från sin första begynnelse och sedan tiderna igenom åter och åter hänvisat till detta andens vittnesbörd. Det avgörande är att »anden vittnar med vår ande» (Rom. 8: 16), ty »ingen känner vad som är i Gud utom Guds ande — men vi hava icke fått världens ande, utan den ande som är av Gud, för att vi skola veta vad som har blivit oss skänkt av Gud» (1 Kor. 2: 11 f.). På analogt sätt tala de johanneiska skrifterna oavlåtligt om det vittnesbörd, som »sanningens ande» avger (jmfr. 1 Joh. 4:13; 5:10). »Därför» — heter det hos Luther — »måste Gud säga dig i hjärtat: detta är Guds ord.» Visserligen har man understundom inom den kristna tankens historia kunnat samordna detta vittnesbörd med andra visshetsgrunder — men med orätt.[1] Ty den bevisning, om vilken här är fråga, kan varken ersättas eller kompletteras av försök att på annan väg verificera den gudomliga uppenbarelsen.

När uppenbarelsen alltså betygar sig genom den helige Andes inre vittnesbörd, så är detta emellertid — såsom redan antytts — något helt annat än att trosvissheten skulle komma att vila på de enskilda religiösa upplevelserna. Trons fullkomliga beroende av Gud är icke en slutsats tillbaka från vissa gjorda upplevelser. Tron kommer icke till Gud på slutledningens vis.[2] Gud är icke något för tron sekundärt, utan något för densamma konstitutivt. Hela det kristna troslivets vittnesbörd betygar på det otvetydigaste, att trons visshet icke stiger och faller med de växlande religiösa upplevelserna. Tron förlitar sig icke på de växlande upplevelserna, utan endast på Gud. Därför kan tron ock bestå mitt i trångmål och nöd, mitt under det att livserfarenheterna synas tala ett språk, som är trons språk skärande motsatt. Tron låter sig icke »vederläggas» härigenom. Det ljuder då från trons läppar ett *»trots allt»* — tron sjunger frimodigt: »även den timma, tjockaste dimma solen fördöljer, är solen dock kvar» (Sv. psalmb. 589: 5). För all levande tro bliva alla sådana erfarenheter, som synas sätta tron i fara, i själva verket endast en sporre till att hålla orubbligt fast vid den Gud, från vilken

[1] Jmfr. Aulén, Dogmhistoria, sid. 261 ff.

[2] När man stundom velat tolka Schleiermacher så att man enligt honom skulle komma till »Gud» genom en slutsats tillbaka från den absoluta beroendekänslan, träffar detta i själva verket alls icke Schleiermachers mening. — Jmfr. härtill H. Rosén, Förhållandet mellan moral och religion med särskild hänsyn till »den ritschlska skolan», sid. 237 ff.

ingen tillvarons nöd kan skilja oss.[1] Så får trosvissheten ett klassiskt uttryck i det johanneiska ordet: »sade jag dig icke, att om du trodde, skulle du få se Guds härlighet» (Joh. 11: 40). Det finns en tro, som »icke ser» — och dock tror: just därför att tron icke innebär en tro på upplevelser, utan alltigenom är en tro på Gud allena, kan den leva även under sådana lägen, där Gud synes som mest fjärran, och bära fram till nya upplevelser, till ett nytt skådande av »Guds härlighet».

Så hör det med till trons livsvillkor, att den alltid präglas av ett vågsamt *trots allt*, på samma gång som — eller rättare *därför att* den har sitt upphov och bestånd däri att Gud överväldigar och betvingar. Och trons grund är då intet mindre än hela det av Kristus behärskade, oavlåtligt fortgående andesammanhang, som betygar sig självt genom andens inre vittnesbörd.

B.

Troskunskapen.

§ 8. Trons intellektuella sida.

1. Om tron till sitt väsen innebär livsenhet med Gud, ligger häri ett avvisande av all intellektualiserande vantolkning av trosbegreppet, men däremot ingalunda något bestridande av att tron äger en intellektuell sida. Tron skapar sig med nödvändighet former på de olika livsområdena — på det intellektuella icke mindre än på det etiska och estetiska.

2. Tron föder omedelbart trosvittnesbördet: i bekännelse och bön vill den utsäga vad det innebär att vara betvingad och behärskad av Gud. Den inre orsaken till att den kristna tron med nödvändighet söker sig dylika uttryck ligger däri att den kristna trons Gud icke endast är den fördolde Guden, utan ock den uppen-

[1] W. Mundle, Die religiösen Erlebnisse, ihr Sinn und ihre Eigenart, sid. 45 f.

barade: den uppenbarelse, av vilken tron har sitt liv, ger den på samma gång dess kvalitet och innehåll.

3. När trosvittnesbördets omedelbara uttryck bliva föremål för tankens ingående granskning och bearbetning, uppstår den kristna »läran» eller troskunskapen. Denna har alltså såsom sin bakgrund och förutsättning hela det samlade kristna trosvittnesbördet.

1. *Trosbegreppet och trons intellektuella sida.* Den i den föregående avdelningen givna bestämningen av tron är ägnad att avvärja all intellektualiserande vantolkning av den kristna trons innebörd. Tron är icke detsamma som ett omfattande av en rad, flera eller färre, lärosatser om Gud. Om man än förklarade sig acceptera aldrig så många tankar om Gud, så vore detta i och för sig ingen garanti för att man verkligen befunne sig inom trons sfär. Inom denna livssfär befinner man sig först, när det icke är fråga endast om tankar om Gud, utan om Gud själv och relationen till honom. Tron uppkommer icke därigenom att vi uttala vår anslutning till ett antal läroformuleringar, vare sig av äldre eller yngre datum, utan endast i och genom hängivenheten till den Gud, som betvingar oss. Om det icke finnes någon livsenhet med Gud, finnes det icke heller någon tro.

Gentemot varje tendens att identifiera tro och »lära» behåller alltjämt Schleiermachers argumentation i Der christliche Glaube sin rätt. Skulle »fromheten» bestå i ett »vetande» — heter det här — så skulle därmed måttet av en människas insikt vara avgörande för måttet av hennes fromhet: den, som ägde den största insikten i det kristna trosinnehållet, skulle också vara den fromaste kristne. Men detta kan, fortsätter Schleiermacher, i själva verket ingen medgiva: det är tvärtom uppenbart, att en viss bestämd grad av insikt kan stå tillsammans med olika grader av fromhet, liksom att å andra sidan en viss bestämd grad av fromhet kan stå tillsammans med olika grader av insikt[1]. Men om alltså fromhet och insikt icke s. a. s. behöva löpa parallellt, så är det därmed ock givet, att fromhet — eller tro — icke gärna kan identifieras med ett omfattande av vissa tankar om Gud.

[1] Schleiermacher, Der Christliche Glaube § 3, mom. 4.

Det är allom välbekant, huru starkt den intellektualiserande vantolkningen av den kristna tron gjort sig gällande inom kristenheten, såväl inom evangelisk kristendom som inom romersk. Visserligen har man icke som regel velat utan vidare identifiera tron med ett omfattande av vissa givna läromeningar. Man har i stället velat på ett eller annat sätt klyva tron i olika delar och såsom medeltidsteologen Thomas tala om tron såsom dels ett tänkande med bifall (cum assensione cogitare) och dels, i dess högsta form, en av kärleken danad tro (fides caritate formata). Eller man har med den s. k. ortodoxien inom evangelisk kristendom velat skilja mellan tron såsom dels ett försanthållande (assensus) och dels en förtröstan (fiducia). Den betänkliga följden av detta trosbegreppets klyvande i tvenne hälfter var, att därmed den missuppfattningen gjorde sig gällande, att människan för att bliva en kristen först måste böja sig under och bejaka någon viss, såsom auktoritativ framträdande läroframställning. Det behöver icke här närmare utredas, vilket tyranni en dylik intellektualiserande omtolkning av kristendomen medförde samt huru den på ett ödesdigert sätt fördunklade vad det innebär att bliva och vara en kristen, därigenom att den i stor utsträckning ställde fiktiva svårigheter i de verkliga svårigheternas ställe och undanskymde vad kristendomen menar med den trånga porten och den smala vägen, med att vinna livet genom att mista det. Tilläggas må blott, att denna intellektualism inom evangelisk kristendom är ännu mindre uthärdbar än inom romersk och att det ovan omtalade tyranniet här måste bliva ännu mera kännbart. Rom hade s. a. s. en säkerhetsventil genom sin lära om fides implicita, genom hävdandet av, att det kunde vara tillräckligt att stanna vid en mindre utvecklad tro i förvissning att vad kyrkan lärde var sant. Men då evangelisk kristendom redan från början ställt kravet på en fullt personlig tillägnelse av kristendomen och alltså icke kunde hjälpa sig fram med Roms säkerhetsventil, blir situationen outhärdlig, försåvitt man åter vill skjuta en auktoritativ lära i förgrunden och tala om tron såsom i första hand innebärande ett försanthållande av densamma.

Det säger sig självt, att det måste komma att växa fram stark opposition mot en dylik intellektualistisk kristendomsuppfatt-

ning. Än har man kunnat söka botemedlet i en reduktion av det läroinnehåll, till vilket tron skulle hänvisas. I de utförda lärosystemens ställe vill man sätta Jesu lära eller vissa grundtankar ur denna lära. Men detta förfaringssätt kan givetvis icke leda till ett övervinnande av intellektualismen — det innebär ju i grunden endast, att *en* intellektualism utbytes mot en annan: kristendomen fattas alltfort såsom i första hand innebärande en lära. Å andra sidan möta icke sällan åskådningar, som verkligen ha blicken öppen för de faror, som hota kristendomen genom intellektualismen, men som vid sin opposition förbise, att den kristna tron äger en intellektuell sida. Med parollen att kristendomen är »liv och icke lära» går man till storms mot allt vad man kallar »dogmatisk» kristendom. Det är lätt att konstatera de berättigade motiv, som ligga bakom denna kamp mot en intellektualistisk trosuppfattning. Men det är på samma gång lätt att se, att en dylik position lider av inre oklarhet. I ivern att riktigt komma åt intellektualismen och dogmatismen talar man, som om den kristna tron skulle vara hänvisad endast till de outsägliga suckarna och till stämningarna utan ord och uttryck, som om tanken överhuvud icke hade något med trons värld att göra. Men man visar icke ostraffat en sådan likgiltighet för tanken. Resultatet blir förvirring och upplösning, blir att de föreställningar, med vilka man i själva verket icke kan undgå att röra sig, blandas i ett virrvarr om varandra. Den »odogmatiska» kristendomen är en ren fantasiprodukt; den har aldrig funnits och kommer aldrig att finnas, försåvitt som nämligen tron icke kan underlåta att taga sig utlopp i tankar.

Tron är en levande kraft, som söker sig utlopp och skapar sig former inom det andliga livets alla huvudområden. »Tron är» — heter det hos Luther — »ett levande, skapande, verksamt, mäktigt ting, så att det är omöjligt att den icke utan återvändo skulle göra det goda.» Luther tänker här närmast på det etiska livsområdet. Tron vill taga sig utlopp i handling. Den är s. a. s. laddad med sprängkraft, som icke kan hållas instängd. Med samma rätt skulle Luther ha kunnat tala om trons aktivitet på de estetiska och intellektuella områdena. Mäktiga skapelser på konstens område i ton och färg och sten bära vittnesbörd om trons kraft. Så är tron också med en inre nödvändighet aktiv

också på det intellektuella området. Kristen tro har icke bara ärende till vilja och fantasi utan också till tanken. Tron har en intellektuell sida — den måste söka sig utlopp också intellektuellt.

2. *Tro och trosvittnesbörd.* Det närmast liggande och mest omedelbara uttrycket för denna intellektuella sida av trons verksamhet är trosvittnesbördet. Det springer direkt fram ur tron. Jag tror, därför talar jag — det är trons ord i alla tider. Därav hjärtat är fullt, därav talar munnen. Tron har en obetvingelig vilja att s. a. s. skaffa sig luft i bekännelse om Gud och bön till honom — ordet bekännelse då icke taget i den reflekterade betydelse det äger, när vi tala om kyrkliga bekännelseformler, utan just i betydelsen av trons omedelbart framvällande självvittnesbörd. När t. ex. Paulus säger: »intet skall skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus», så är detta ett karakteristiskt utslag av trons omedelbara självvittnesbörd. Bekännelsen kan möta i skilda former, såsom förkunnelse, såsom meditation o. s. v. Men överallt var det finns kristet trosliv, finns där bekännelse, liksom ock bön. Bönen är uttrycket för hjärtats hänvändelse till den Gud, som tron skådar. Den kan liksom bekännelsen uppträda i många skiftande former och präglas än av åstundan, än av tack och lov. För övrigt kan givetvis ingen skarp gräns uppdragas mellan bekännelse och bön — bekännelsen övergår av sig själv i bön, och bönen äger, även den, bekännelsekaraktär.

Den inre orsaken till att tron måste taga sig dylika uttryck i vittnesbördets form ligger däri, att trons Gud icke är endast den fördolde Guden, utan tillika den uppenbarade. Vore Gud endast det stora okända, det varom överhuvudtaget intet kunde utsägas, så vore givetvis varje sådant vittnesbörd omöjligt. Men i samma mån som Gud är den uppenbarade Guden, är också vittnesbördet om honom ofrånkomligt. Tron har sett något och den kan icke annat än söka giva uttryck för vad den sett, för vad det innebär att vara betvingad och behärskad av Gud. Gudsuppenbarelsen ger tron dess karaktär och dess innehåll. Den kristna gudstron är icke vilken vag och obestämd »tro» som helst. Det levande uppenbarelsesammanhang, som ger tron dess liv och dess näring, ger den därmed också en viss bestämd

kvalitet och ett visst bestämt innehåll. Trosvittnesbördet är därför alltigenom ett vittnesbörd om denna uppenbarelse, eller m. a. o. om Gud och hans gärningar — det har intet annat föremål än just den Gud, som icke låtit sig vara utan vittnesbörd.

3. *Trosvittnesbörd och troskunskap.* Trosvittnesbördet är trons närmaste omedelbara utslag på det intellektuella området. Därmed hava vi ännu icke kommit fram till troskunskapen. Trosvittnesbördet är en förutsättning för att en troskunskap skall kunna komma till stånd. Även om det mången gång i de enskilda fallen kan vara svårt nog att draga en bestämd gräns mellan trosvittnesbörd och teologi, så är dock bekännelse och bön något annat än teologi. Men teologien står s. a. s. vid dörren och klappar. När tanken gör trosvittnesbördet till föremål för sin ingående granskning och bearbetning i syfte att klarlägga dess egentliga innebörd, födes troskunskapen till liv. Denna troskunskap står alltså icke i samma direkta relation till tron som trosvittnesbördet. Men därav följer icke, att tron skulle vara likgiltig i förhållande till detta tankens klarläggande arbete. Naturligtvis är det, från en sida sett, ett rent forskningsintresse, att en sådan ingående undersökning av trosvittnesbördets egentliga syfte och innebörd kommer till stånd. Men det är på samma gång icke mindre ett trosintresse, alldenstund tron givetvis måste vara levande intresserad av att komma till största möjliga klarhet över sig själv. Hela den kristna tankens historia betygar också rikligen tillvaron av detta trosintresse.

§ 9. Troskunskapens uppgift.

1. Troskunskapens uppgift är att så noggrant som möjligt, med alla till buds stående medel, giva en klarläggande tolkning av den kristna trons innehåll och mening. Av trons grundbestämning följer, att allt i troskunskapen måste hänföra sig till den Gud, genom vilkens uppenbarelse tron präglas. — Troskunskapens uppgift kan närmare klarläggas genom aktgivande på dess förhållande till vissa andra, mer eller mindre närstående vetenskaper.

2. Då troskunskapen intet annat åsyftar än att, vid klarläggandet av trons mening, trons egna synpunkter skola komma till klarast möjliga utgestaltning, skiljer den sig härmed från religionsfilosofien, som undersöker religionen från kunskapskritisk synpunkt samt klarlägger dess ställning inom det mänskliga kulturlivet. I den mån »religionsfilosofien» skulle se som sin uppgift att klarlägga trons mening, kommer den att — försåvitt uppgiften överhuvud skall kunna fullföljas — sammanfalla med troskunskapen.

3. Då troskunskapen helt och hållet är en i och med tron given kunskap, skiljer den sig från alla försök att uppbygga en på rent teoretisk grundval vilande kunskap om det översinnliga (»vetenskaplig» metafysik). Enär vidare alla trosutsagor hänföra sig till den för tron uppenbarade Guden och trosutsagorna alltså äga »metafysisk» halt, skiljer sig troskunskapen från religionspsykologien, som analyserar de religiöst bestämda själstillstånden.

4. Eftersom troskunskapen avser att klarlägga den *kristna* trons mening, kan den icke stanna vid några konfessionella gränser: den kan endast vara konfessionell i den mån som det konfessionella hjälper den att fatta det väsentligt kristna. Den skiljer sig härigenom från symboliken, som ger en framställning av de olika konfessionerna och deras förhållande till varandra.

5. Troskunskapens uppgift är en rent vetenskaplig uppgift, försåvitt som dess syfte icke är något annat än att så noggrant som möjligt klarlägga den kristna trons mening. Den kan endast tjäna det kristna troslivet, försåvitt den utan alla bisyften fullföljer denna sin rent vetenskapliga uppgift.

1. *Trons mening.* Troskunskapens forskningsföremål är den kristna tron. För utforskandet av denna tro har då troskunskapen givetvis att vända sig till dess uttryck i trosvittnesbördet. Tron, sådan den här uttalar sig, är objektet för den forsk-

ning, vilken den systematiska teologien såsom troskunskap bedriver — den systematiska teologien såsom etik hänför sig däremot till trons aktivitet med hänsyn till det sedliga livets område. Troskunskapens uppgift är då ingalunda att giva endast en redogörelse för de skiftande former, i vilka det kristna trosvittnesbördet under tidernas lopp tagit gestalt. Dess syfte är i stället att, med en kritisk granskning av dessa olika uttryck såsom bakgrund och förutsättning, söka klarlägga den kristna trons egentliga innebörd. Troskunskapen vill så tränga fram genom alla utanverk, allt oväsentligt, alla höljande och fördöljande omklädningar till det som är sakens kärna. Den vill klarlägga trons innehåll genom att lägga i dagen det som är detta innehålls egentliga mening.

Vad saken här gäller är alltså icke den historiska frågan om de olika trosföreställningarnas uppkomst. Detta hör den dogmhistoriska forskningen till. Dess utredningsarbete är en betydelsefull förutsättning för troskunskapen. Men denna är icke detsamma som dogmhistoria — dess frågeställning är en helt annan. Den frågar t. ex. icke om huru kristustron har uppkommit och vilka ingredienser, som tilläventyrs kunna ingå i den inom den äldsta kristendomen framträdande kristusbekännelsen. Utan den frågar, om en kristusbekännelse är väsentlig för den kristna tron och om vad som i så fall är denna kristusbekännelses egentliga mening.

För sitt huvudsyftes vinnande måste troskunskapen taga i sin tjänst alla hjälpmedel, som kan stå den till buds. Och särskilt tjänstgör då all forskning av historisk, psykologisk eller filosofisk art, som på ett eller annat sätt berör religionens och kristendomens liv, såsom hjälpmedel för trosvetenskapen. Men ingen av alla dessa religionsvetenskapliga och teologiska discipliner kan ersätta troskunskapen. Ingen av dem upptar till behandling just den viktiga uppgift, som är troskunskapens egen: utredningen av den kristna trons innebörd och mening.

När troskunskapen söker utreda trons mening, är det icke fråga endast om en mängd disparata trosföreställningar, som skulle stå oförmedlat sida vid sida om varandra. Uppgiften är icke att bara vandra från trosföreställning till trosföreställning. Det finnes tvärtom ett organiskt sammanhang i allt det som är

föremål för troskunskapens arbete. Enheten är given i och med trons enhetliga karaktär. Om tron innebär att betvingas och behärskas av Gud så som han »uppenbarar» sig för oss, så är också denne Gud det sammanhållande i allt det som hör troskunskapen till. Det gives ingen trosutsaga, som icke på ett eller annat sätt är en utsaga om den Gud, på vilken tron helt och hållet är riktad. Troskunskapens uppgift blir bestämd genom denna trons karaktär. Allt samlar sig för troskunskapen kring Gud sådan som han speglar sig i trons öga. Det troskunskapen syftar till är genomgående ett klarläggande av trons gudskännedom. Ingen utsaga kan få plats inom troskunskapens framställning, som icke på ett eller annat sätt ger uttryck åt och står i ett inre sammanhang med denna gudskännedom. Om troskunskapen t. ex. innehåller utsagor om Kristus, så ha dessa sin plats inom troskunskapen endast försåvitt som de tillika äro utsagor om den sig uppenbarande Guden. Talas det om kyrkan, så är det icke fråga endast om någon så eller så beskaffad mänsklig institution eller förening, utan det är fråga om Guds samfundsskapande verksamhet. Detsamma gäller om allt som hör med till troskunskapens område: eftersom tron har ett enda föremål, kommer också troskunskapen att framträda såsom ett organiskt sammanhängande helt.

En närmare belysning av troskunskapens uppgift och karaktär kunna vi vinna genom att giva akt på dess förhållande till några mer eller mindre närstående discipliner. Anmärkas må, att vi därmed icke åsyfta att giva någon teologisk encyklopedisk framställning. Vi vilja tvärtom endast taga befattning med sådana discipliner, vilkas förhållande till trosvetenskapen kan vara ägnat att kasta ljus över dennas egenart.

2. *Troskunskapens förhållande till religionsfilosofi.*[1] Om troskunskapen alltså avser att låta trons mening komma till fullt och oavkortat uttryck, kan detta endast ske därigenom att trons egna vitala synpunkter bliva lagda i dagen. Det kan däremot

[1] Vad troskunskapens förhållande till en »religionshistoriens filosofi» beträffar må hänvisas till vad som ovan utförts i § 4, mom. 3. En dylik värderande religionshistorisk jämförelse har sin stora betydelse — men den kan icke *ersätta* troskunskapen eller sammanblandas med dess uppgift.

icke ske därigenom att tron skulle granskas och bedömas från några utomstående, tron själv mer eller mindre ovidkommande synpunkter. Det som är väsentligt för tron måste s. a. s. avslöjas och blottas, så att det blir uppenbart vad tron verkligen lever av. Endast så kan trons innehåll bliva klarlagt. Ty trons innehåll är ingenting annat än det som tron lever av. Det blir alltid missvisande att skilja mellan trons »grund» och dess »innehåll», försåvitt som man skulle mena, att det här vore fråga om olika ting. En framställning av trons innehåll är intet annat än en framställning av det som är givet med den »uppenbarelse», som är trons grund. Skall troskunskapen nu kunna fylla sin uppgift att låta trons mening klart och oavkortat framträda, så är det tydligt att dess arbete måste vara av kritisk art. Det gäller att troskunskapen icke belamras med sådant som icke hör tron till, att den befrias från alla verklighetsfrämmande, d. v. s. för trosverkligheten främmande spekulationer. Men det gäller också att allt det som verkligen hör med till trons liv kommer med och kommer till sin rätt, att intet väsentligt blir fördolt eller undanskymt. Från denna utgångspunkt kunna vi nu överväga, huru trosvetenskapen förhåller sig till religionsfilosofien.

Det kan icke förnekas, att det ofta förekommit en viss oklar sammanblandning av religionsfilosofiens och troskunskapens uppgifter och att religionsfilosofien därvid uppträtt som ett slags dubbelgångare till troskunskapen. Man har därvid tänkt sig, att religionsfilosofien skulle ha väsentligen samma objekt som trosvetenskapen eller i varje fall att religionsfilosofien genom sitt klarläggande av »religionens» innehåll skulle ha vunnit en kritisk måttstock för sitt bedömande av kristendomen. Religionsfilosofien har då kunnat göra anspråk på att behandla troskunskapens objekt från en högre och mera vetenskaplig ståndpunkt än troskunskapen. I själva verket har det visat sig att denna sammanblandning av uppgifterna varken varit till religionsfilosofiens fromma eller tjänat det metodiska utforskandet och klarläggandet av den kristna tron. I samma mån som religionsfilosofien, med bortseende från att religionen endast existerar i historiska gestalter, utgår från någon på ena eller andra sättet konstruerad »allmänreligion» och sedan lägger denna till grund för sin granskning av kristendomen, blir följden att den

kristna tron kommer att undersökas och bedömas utifrån, från synpunkter som icke äro dess egna. Och detta kan givetvis icke gärna leda till någon klarhet över den kristna trons verkliga mening och innebörd. Tolkningen blir en omtolkning efter ett på förhand uppgjort schema. Den blir därför med nödvändighet — trots alla anspråk på vetenskaplig objektivitet — i högsta grad subjektiv och godtycklig.[1] Vi stå här inför orsaken — eller åtminstone en av orsakerna till det påtagliga faktum, att så många framstående filosofers »religionsfilosofiska» utredningar varit mer eller mindre misslyckade och värdelösa, när de velat klarlägga vad religion och kristendom äro. Så torde det väl t. ex. knappast kunna falla någon in att fråga Kant till råds i denna angelägenhet. Hans religionsfilosofi har sin stora och förblivande betydelse, icke på grund av, utan snarare trots det han säger oss om vad religion och kristendom innebära. För denna fråga har Schleiermachers Der christliche Glaube ojämförligt mycket mera att giva. Och detsamma som gäller om Kant gäller också om mången mindre profet i filosofiens värld: ju större anspråken varit på att kunna döma kristendomen efter någon förment objektiv religionsfilosofisk måttstock, desto mera godtyckligt och valhänt har man i själva verket förfarit. Försåvitt som det är ett kriterium på vetenskaplighet att förmå på allvar inträngа i och belysa objektet för den vetenskapliga forskningen, kan man icke gärna påstå, att en religionsfilosofi av detta slag har någon anledning att se ned på troskunskapen. Den föregivna högre vetenskapligheten visar sig vara illusorisk: man kommer icke till rätta med uppgiften att förstå kristendomen. Det finnes ingen annan väg till att förstå kristendomen, att förstå den kristna trons innebörd och mening än troskunskapens, detta därför att troskunskapen intet annat åsyftar än att med största möjliga omsorg låta trons egna motiv och synpunkter komma till sin rätt. Skulle religionsfilosofien vilja upptaga troskunskapens uppgift, så måste den också — för såvitt den skall få framgång med sitt förehavande — tillägna sig troskunskapens förfaringssätt och kommer då alltså att sammanfalla med denna.

[1] Jmfr härtill A. Nygren, Till frågan om teologiens objektivitet, i Teologiska studier, tillägnade Erik Stave, sid. 175 ff.

I själva verket har emellertid religionsfilosofien annat att beställa än att uppträda såsom konkurrent till trosvetenskapen — en konkurrens, i vilken religionsfilosofien måste komma att dra det kortaste strået. Religionsfilosofien har sin egen betydelsefulla uppgift och denna är ingen annan än att giva en kunskapskritisk undersökning av religionen samt att därjämte undersöka religionens plats inom det mänskliga andelivet. När religionsfilosofien koncentrerar sig på denna undersökning och alltså framträder såsom kritisk religionsfilosofi, upptar den en uppgift, som icke kan upptagas eller lösas av någon annan disciplin och som därjämte äger en vidsträckt och i viss mening grundläggande betydelse för all religionsforskning, inklusive troskunskapen. Men det är då på samma gång uppenbart, att religionsfilosofien icke kan träda i troskunskapens ställe.

3. *Troskunskapens förhållande till »metafysik» och religionspsykologi.* Troskunskap är icke detsamma som filosofisk metafysik. Den är en *tros*kunskap: dess objekt är givet i och med tron. Men den är heller icke detsamma som religionspsykologi. Det är icke fråga endast om en beskrivning av vissa religiösa fenomen. Trosutsagorna äga »metafysisk» halt, försåvitt som dessa trosutsagor genomgående röra den Gud, vilken uppenbarar sig för trons öga.

Vi ha i föregående moment sett, att religionsfilosofien ofta uppträtt såsom en dubbelgångare till troskunskapen med anspråk på högre vetenskaplig dignitet än denna. Här kunna vi nu tillägga, att sådana anspråk uppenbarligen hänga nära tillsammans därmed, att filosofien då velat giva en »objektivt metafysisk» kunskap om »Gud och den översinnliga världen». Efter denna förment vetenskapliga metafysik och den så vunna »naturliga teologien» skulle då kristendomen kunna mätas och värderas. Det mest klassiska exemplet på dylik värdering av kristendomen äga vi i den utbildade rationalismen, enligt vilken det förblivande och väsentliga i kristendomen endast kunde vara det som visade sig stå i överensstämmelse med de på rationell väg vunna »religiösa» idéerna. Varhelst man i senare tid — från och med Kant — velat bedöma kristendomen med utgångspunkt

från vissa »allmän-religiösa» föreställningar, måste detta förfaringssätt betraktas såsom beroende på förhandenvaron av oövervunna rester av den gamla »objektiva metafysiken». Detsamma gäller då också om Kant själv (jmfr ovan mom. 2).

För troskunskapen blev det en hjälp till självbesinning, när den kunskapsteoretiska kritiken kom att rikta sig mot denna förment objektiva och vetenskapliga metafysik. Troskunskapen hade ju i äldre tider själv åtminstone till en del velat bygga på sådan filosofisk metafysik och alltså till en viss grad velat vara s. k. naturlig teologi. Den hade velat skilja mellan »articuli puri», som vilade på »uppenbarelsen» eller m. a. o. hade karaktären av trosutsagor, och »articuli mixti», som hade sin grund dels i tron själv och dels i den filosofiska metafysiken.[1] Det skall icke nekas, att denna bredare grundval från en sida sett för troskunskapen var ett skydd mot exklusivitet under en tid, då man var benägen att betrakta uppenbarelsen under en synnerligen snäv synvinkel. Men å andra sidan måste det sägas, att den större vidsynthet, som därmed vanns, var köpt för alltför dyrt pris: troskunskapens egentliga karaktär fördunklades och trons egna synpunkter kommo icke till sin rätt, så snart »läran om Gud» skulle framträda i formen av »articuli mixti». Så har den kunskapsteoretiska kritiken av den filosofiska metafysiken i själva verket utfört en befrielsegärning för troskunskapen — den har befriat denna från att bygga på illusorisk grund och därmed tillika undanröjt föreställningar, som varit ägnade att förrycka och fördunkla troskunskapens uppgift. Troskunskapen vet icke av andra »artiklar» än »articuli puri». Den har icke någon annan uppgift än att utreda vad som är givet i och med tron. Så har ock den kristna tron själv från sin första begynnelse och sedan i alla tider, då den varit levande och i ordets bästa bemärkelse självmedveten, givit de mest oförbehållsamma uttryck för att den Gud, om vilken tron talar, endast låter sig upptäckas av trons öga och icke genom »mänsklig visdom» (jmfr t. ex. Matt. 5: 8, Matt. 11: 25, Joh. 7: 17, 1 Kor. 1: 17 ff., 1 Kor. 2: 10 o. s. v.).

Men om troskunskapen alltså är något helt annat än »vetenskaplig» metafysik, så kan den å andra sidan just såsom *tros*kunskap icke uppgå i att vara religionspsykologi eller ersättas

[1] Jmfr Aulén, Dogmhistoria, sid. 258 f., 282 ff.

av denna — detta av den anledningen att trosutsagorna såsom utsagor om tron eller m. a. o. om gudsförhållandet alltid äga en viss »metafysisk» halt. Det säger sig självt att de psykologiska undersökningarna av de religiösa fenomenen skola på det högsta intressera trosvetenskapen — de höra med till de hjälpmedel, av vilka trosvetenskapen måste begagna sig för att söka nå sitt mål. Men när det gäller klarläggandet av trons innebörd och mening, kunna dock dessa undersökningar endast äga förberedande betydelse, detta därför att det för tron aldrig är fråga om mänskligt själsliv allenast, utan alltid om något »överhistoriskt», alltid om den Gud, som »uppenbarar» sig för trons öga. Om nu, såsom vi i det föregående sett, allt i trons värld kretsar kring detta centrum, så följer därav att i själva verket *alla* de trosutsagor, med vilka troskunskapen arbetar, äro »metafysiskt» kvalificerade. När teologien under ett senare skede — så särskilt den »ritschlska» teologien — gjort front mot »metafysiken», så har denna kamp varit berättigad, försåvitt den gällt en utifrån stammande och för tron främmande metafysik. Men försåvitt man förmenade sig kunna utsöndra från trons värld allt vad metafysik och transcendens heter och alltså i själva verket förvandla troskunskapen till religionspsykologi, betydde detta ingenting annat än att trons egna vitala synpunkter icke fingo komma till sin rätt samt att det förmenta utforskandet av tron i grund och botten innebar en förkrympande omtolkning av densamma. En teologi, som verkligen vill giva en utredning av trons innebörd och mening, kan icke förbise eller kringgå trons transcendenskaraktär. Men det är då här helt och hållet fråga om en trosmetafysik, om en metafysik, som springer fram direkt ur tron själv, och icke om en, som påtvingas densamma utifrån. För övrigt är det, inom parentes sagt, sekundärt, om man begagnar sig av ordet metafysik eller ej. Det kan svårligen nekas, att uttrycket metafysik är misstydbart och bär en hel del smuggelvara av tvivelaktig beskaffenhet inom sig (jmfr ock ovan § 3, mom. 1, om »det övernaturliga» och »det överhistoriska»). Snarast kunde man vara benägen att utbyta »metafysisk» mot »metapsykisk» — om detta ord tillåtes. På själva ordet ligger emellertid mindre vikt. Allt hänger på att troskunskapens tolkning av trons innebörd verkligen låter trons egenart klart framträda.

4. *Troskunskap och symbolik.* Troskunskapen vill klarlägga den *kristna* trons mening och innebörd. Denna uppgift skulle snedvridas och beskäras, försåvitt troskunskapen utan vidare skulle vilja stänga sig inne inom någon viss kristen konfessions gränser och betrakta sig såsom en gång för alla inlåst inom dessa gränser. Troskunskapen kan icke avhända sig rätten att betrakta hela det samlade kristna trosvittnesbördet såsom bakgrunden för sin undersökning av den kristna trons mening. Den kan icke gå ut från att den egna konfessionen i alla avseenden självklart representerar det fulländat kristna samt att troskunskapen alltså endast skulle ha att reproducera, systematisera och precisera den läroåskådning, som är framlagd i vissa givna konfessionella bekännelseskrifter. När därför ännu Schleiermacher i sin encyklopedi säger, att »dogmatiken» skulle ha till uppgift att framställa den i en viss kyrka »gällande» läran,[1] så innebär detta ett fördöljande av, att troskunskapen i själva verket syftar hän emot ett idealt mål och att detta mål icke bestämmes av konfessionella motsatser. Schleiermachers här återgivna uttalande strider ock såväl mot vad han annorstädes gör gällande om troskunskapens syfte som framför allt mot den karaktär, som hans egen berömda framställning av den kristna tron äger — det får därför närmast betraktas som en kvarleva från en äldre exklusiv konfessionalism.

Det är påtagligt och förklarligt, att denna exklusiva konfessionalism förskaffat »dogmatiken» ett visst vanrykte. Det kan svårligen bestridas, att troskunskapens vetenskapliga karaktär måste komma att gå förlorad, om dess undersökning av den kristna trons innebörd skulle på förhand vara bunden vid vissa bestämda dokument av äldre eller yngre datum, om de konfessionella bekännelseskrifterna vore stängsel, vid vilka troskunskapens forskning tvingades att göra halt. Undersökningen av den kristna tron skulle då dirigeras av andra motiv än den vilja att förstå, som är det enda vetenskapliga motivet. Denna snäva och instängda syn på troskunskapens uppgift har sin skuld i att det överhuvud kunnat finnas en plattform för den misslyckade »religionsfilosofiske» dubbelgångare till troskunskapen, som ovan omtalats. Gentemot den exklusiva konfessionalismen

[1] Schleiermacher, Zur Darstellung des theologischen Studiums, § 195.

kunde denna med framgång hävda, hurusom det gällde att se den kristna tron från en vidare och allsidigare synpunkt. Den kunde säga, att dogmatikens utforskande av kristendomen på förhand vore bundet av vissa avstängande formler, som med alla medel skulle försvaras, och hänvisa på den föga uppbyggliga konfessionalistiska polemik, som härav följde. Och så långt hade den förvisso rätt. Felet var endast, att fullgod ersättning för det som brast icke kunde givas av en religionsfilosofi, som såg den kristna tron s. a. s. utifrån och bedömde den från främmande synpunkter, utan endast av en troskunskap, som icke ledes av *något* annat syfte än att söka tränga in i den kristna trons väsen och mening.

Konfessionell kan denna troskunskap endast vara, försåvitt som det konfessionella hjälper den att förstå och fatta det väsentligt kristna. Den kan icke vara »luthersk», i den meningen att den skulle stödja sig på uttalanden av Luther bara därför att de äro sagda av honom, utan endast försåvitt som Luther visar sig kunna förhjälpa troskunskapen till ett fördjupat inträngande i den kristna trons hemligheter. Troskunskapens arbete innebär därför med hänsyn till det konfessionella en ständigt fortgående självrannsakan — vida skild från all naivt konfessionalistisk självtillräcklighet. Troskunskapen söker aldrig det särkristna, utan alltid det äktkristna — och den erkänner intet särkristet, försåvitt det icke kan betyga sig såsom äktkristet. Den vill alltså giva en framställning av »den allmänneliga kristna tron». Men meningen är då givetvis icke, att troskunskapen skulle försöka att åstadkomma något slags extrakt av trosföreställningar, som skulle vara gemensamma för alla kristna — ett företag, som förvisso skulle vara skäligen värdelöst.[1] Utan meningen är ingen annan än den här förut angivna: att med det samlade kristna trosvittnesbördet såsom bakgrund söka klarlägga vad som är väsentligt för kristen tro.

Av det som nu anförts följer att trosvetenskapens uppgift icke kan få sammanblandas med symbolikens. Denna disciplin

[1] Jmfr härtill Schleiermachers ord i Zur Darstellung etc. § 197, anm.: »eine lediglich irenische Zusammenstellung wird grossenteils so dürftig und unbestimmt ausfallen, dass es nicht nur um eine Bewährung hervorzubringen überall an den Mitgliedern fehlen wird, sondern auch an der nötigen Schärfe der Begriffsbestimmung, um der Darstellung Vertrauen zu verschaffen.»

tillhör det att giva en historisk-statistisk framställning av de olika kristna konfessionerna och deras förhållande till varandra.

5. *Troskunskapens vetenskapliga karaktär.* Blicka vi tillbaka på det, som hittills sagts om troskunskapens uppgift, så torde det svårligen kunna förnekas, att troskunskapen äger en rent vetenskaplig karaktär. Den har sitt föremål i den kristna tron och allt dess arbete går ut på att »begripa» denna tro. Troskunskapens arbete förutsätter därvid hela det historisk-psykologiska utforskandet av kristendomen, ja hela den omfattande religionshistoriska forskningen liksom också den religionsfilosofiska, så fattad som ovan framställts. Alldeles särskilt betydelsefull för troskunskapen är då givetvis den dogmhistoriska undersökningen av de kristna trosföreställningarnas uppkomst och utveckling. Men allt detta omfattande vetenskapliga arbete är dock endast en förutsättning för troskunskapen och kan icke ersätta denna. För troskunskapen är det icke längre fråga om trosföreställningarnas uppkomst och om de faktorer av olika slag, som därvid inverkat, icke heller om trons psykologiska verkningar, utan i stället om vad som är väsentligt och icke väsentligt för tron. Och det är då uppenbarligen ett rent vetenskapligt krav, att trons egna legitima synpunkter skola komma till fullt och oavkortat uttryck. Endast därigenom kan det överhuvud vara möjligt att »förstå» tron, att fatta vad den innebär, vad den vill och vad den ser.

Troskunskapen är alltså något helt annat än en subjektiv bekännelse. En sådan uppfattning av saken förväxlar trosvittnesbörd och troskunskap. Troskunskap är icke detsamma som ett trosvittnesbörd, men den är för sin undersökning av trons innebörd hänvisad till trosvittnesbördet — och då icke bara till något visst enskilt trosvittnesbörd, utan till det kristna vittnesbördet i dess helhet. Icke heller har troskunskapen sitt mål i något visst »praktiskt» syfte. När Schleiermacher talade om, att det teologiska arbetet vore ett arbete, som stode i »kyrkoregementets» tjänst[1], innebar detta — även om hans uttalande icke kan tolkas så grovt som ofta skett — ett misskännande av troskunskapens uppgift och därmed på samma gång ett fördunklande av dess vetenskapliga karaktär. Troskunskapen har intet

[1] Schleiermacher, Zur Darstellung etc., § 5 f.

syfte utom sig själv. Dess enda uppgift är utforskandet och klarläggandet av den kristna trons innebörd och mening. Därmed är naturligtvis icke sagt, att icke troskunskapens arbete skulle kunna tjäna det kristna livet och det kristna samfundet. Det måste ju, såsom ock ovan framhållits, vara ett livsintresse för tron (§ 8, mom. 3) att söka komma till största möjliga klarhet över sig själv. Men om ett dylikt tjänande av det kristna samfundslivet kan det endast bliva fråga, försåvitt som troskunskapen utan alla bisyften och sidoblickar fullföljer vad som är dess enda, allt behärskande rent vetenskapliga uppgift.

Skulle nu någon vilja bestrida, att troskunskapens uppgift äger vetenskaplig karaktär, så torde detta endast kunna ske från den förutsättningen, att troskunskapens föremål icke skulle vara värt att utforskas. En sådan invändning kan troskunskapen taga med suveränt lugn — den är tydligen av den art att den faller på sin egen orimlighet. Icke ens den, som säger sig vara övertygad om att tron själv intet annat är än en illusion, torde våga påståendet, att den kristna tron icke skulle vara värd en undersökning, som avser att utreda dess innebörd och mening. Därmed är naturligtvis icke sagt, att det för trosvetenskapen skulle vara likgiltigt, om tron är en »illusion» eller ej. Det säger sig självt, att troskunskapen måste taga ställning också till denna fråga. Men den kan i själva verket endast göra detta genom att överväga och klarlägga *arten* av den kristna trons visshet (jmfr ovan § 7). Däremot kan troskunskapen icke gärna vilja taga sig för att söka giva något »vetenskapligt» bevis för trons existensrätt och för trosföremålets »objektivitet»: en dylik bevisföring är främmande för tron själv — och troskunskapen kan, just därför att dess syfte intet annat är än ett klarläggande av trons mening, icke inlåta sig på något som är främmande för tron.

§ 10. Trostankarnas kristna legitimation.

1. Då troskunskapen under sitt bemödande att framställa den kristna trons innebörd ställes inför de mångskiftande trosföreställningarna inom kristenheten, måste dess arbete komma att få en kritisk karaktär. Härav uppstår frågan om de enskilda trostankarnas kristna legitimation.

2. Denna legitimation kan icke vara biblicistisk: den kan varken bygga på verbalinspirationen eller på en mera förkrympt biblicism. Verbalinspirationsteorien förutsätter en enhetlighet, som Skriften icke äger, samt skulle, om den konsekvent tillämpades, leda till en upplösning av troskunskapens kristliga halt. En reduktion av läroauktoriteten till någon viss del av Skriften låter sig icke heller genomföras. I båda fallen blir läroauktoriteten legalistisk och i båda fallen förbises den kristna uppenbarelsens karaktär av att vara ständigt fortgående.

3. Å andra sidan kan legitimationen icke heller sökas i en traditionalism, som hänvisar till någon yttre legal myndighet eller som är benägen att tillmäta den kvantitativa anslutningen till en trosföreställning avgörande vikt.

4. En viss trosföreställnings legitimation kan icke sökas i något annat än i dess inre organiska sammanhang med kristendomens grundfaktum. Den måste alltså visa sig vara ett uttryck för den livsenhet med Gud, som realiseras i och genom det av Kristus behärskade uppenbarelsesammanhanget. Från denna utgångspunkt får såväl skrift- som traditionsprincipen sin rätt. Visserligen är Skriften intet annat än traditionens första blad, men den är just därigenom det grundläggande vittnesbördet om kristendomens väsen.

5. Den kritiska granskning, som troskunskapen genom detta legitimationsarbete utför, syftar till framställandet av en »ren lära». Den rena läran är alltså icke något en gång för alla fixerat, utan ett idealt mål, som troskunskapen alltjämt måste söka nalkas i fortsatt sanningssträvan och under noggrant aktgivande på de vinster troskunskapen redan förvärvat.

1. *Troskunskapens arbete måste vara kritiskt.* Då det för troskunskapen gäller att framställa den kristna trons innebörd och den härvid har att taga hänsyn till kristenhetens samlade trosvittnesbörd, ställes den inför stora svårigheter. Vittnesbördet

är oändligen mångskiftande och icke mindre mångskiftande äro de försök, som under tidernas lopp gjorts att fixera det kristna trosinnehållet. Frågan är: vilka trosföreställningar kunna verkligen sägas giva ett mot trons egna intentioner svarande uttryck för vad tron är? Vilka trostankar åskådliggöra — i den mån detta överhuvudtaget är möjligt — vad trons öga ser? Det är givet, att, så snart denna fråga ställes, troskunskapens arbete måste komma att bliva av kritisk art. »Kritiken» går då icke ut på att troskunskapen skulle döma utifrån. En kritik, som dömer trosfrågorna utifrån, från för dem själva främmande synpunkter, är från början dömd att bliva värdelös. Kritiken måste i stället yttra sig däri, att troskunskapen förmår s. a. s. avlyssna trons egen röst. Men detta betyder då icke någon ringare grad av kritisk skärpa. Det måste tvärtom sägas, att det aldrig kan ställas större krav på kritikens skärpa och lyhördhet än nu, då kritiken skall vara en kritik »inifrån».

Efter vilka grunder skall då denna kritik gå fram? Huru skall det kunna undvikas, att kritiken blir rent godtycklig, och att troskunskapen alltså blir en »vetenskap», där den ene dömer si och den andre så, allteftersom det faller vederbörande in? Vi fråga m. a. o., huru de kristna trostankarna kunna *legitimeras såsom kristna*. Skulle det icke kunna finnas någon sådan legitimation, så vore troskunskapens arbete uppenbarligen lönlöst. När därför Herrmann kan säga, att troskunskapens uppgift med hänsyn till trostankarna skall bestå däri, att var och en enskild teolog utformar sina privata trostankar, så är denna utsaga i själva verket icke annat än en troskunskapens bankruttförklaring.[1] Även om Herrmann därtill uttalar sin förhoppning om att det, som teologen så presterar, skall kunna visa sig vara till hjälp för andra kristna vid deras utarbetande av *sina* trostankar, så förbättras icke troskunskapens läge därigenom. Ty den befinner sig, trots dessa »förhoppningar», alltfort inom det subjektivt-godtyckligas sfär. Skall den däremot kunna förmå något som vetenskap, så måste den på något sätt kunna legitimera de trostankar den framställer såsom kristna eller m. a. o. visa, att dessa trostankar på grund av en inre, en »objektiv» nödvändighet äga kristen halt.

[1] Jmfr W. Herrmann, Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, Zeitschrift für Theol. u. Kirche 1907.

2. *Legitimationen kan icke vara biblicistisk.* När man sökt legitimera de kristna trostankarna på biblicistisk väg, har man antingen på verbalinspirationsteoriens grund velat hänvisa till bibeln i dess helhet eller också, där denna teori uppmjukats eller släppts, till vissa enskilda delar av densamma. Fattas bibeln såsom bokstavsinspirerad, följer därav att alla utsagor inom densamma i lika hög grad måste äga förbindande auktoritet — ty en absolut gudomlig auktoritet känner givetvis inga grader. De kristna »lärosatserna» skulle alltså helt enkelt kunna legitimeras genom hänvisning till vilket enskilt bibelord som helst. Detta är visserligen en bekväm legitimationsväg. Men hela bevisföringen strandar på det enkla faktum, att bibeln icke äger den enhetlighet, man här förutsätter. I själva verket har verbalinspirationsteorien, hur starkt den än kunnat förfäktas, aldrig någonsin kunnat konsekvent tillämpas i praktiken. En konsekvent tillämpning skulle ha betytt, att t. ex. vissa gamla testamentets av hat- och hämndtankar fyllda »böner» skulle ha tillerkänts samma gudomliga auktoritet som det nya testamentets djupaste ord. Det säger sig självt, att ingen kristen teologi kan gå med på något sådant, utan att i och med detsamma upphöra att vara kristen. Därför se vi också, att den teologi, som ville bygga på verbalinspirationen, måste söka sin tillflykt till allehanda hjälpmedel för att rädda sig undan de mest fördärvbringande konsekvenserna av sin teori. Man tog sin tillflykt till ett allegoriskt tolkningssätt, läste in »Kristus i Moses». Och man använde sig framför allt av den evangelisk-reformatoriska traditionen såsom den slagruta, med vars bistånd man kunde företaga en gallring i och värdering av skriftinnehållet. I *denna* mening kan det sägas, att den s. k. ortodoxien i själva verket, trots all försäkran om motsatsen, ställde traditionen över Skriften. När verbalinspirationsteorien störtat samman och visat sig oanvändbar för en legitimation av kristna trostankar, beror detta djupast därpå, att den — konsekvent tillämpad — leder icke till en verifikation, utan i stället till en upplösning av den kristna halten i den troskunskap, som vill bygga på dess grund.

Kan man alltså icke bygga legitimationen på verbalinspirationsteorien, så kan man lika litet vinna den genom att söka utsöndra vissa bestämda delar av bibeln såsom osviklig läro-

auktoritet. Även denna förkrympta biblicism visar sig omöjlig att genomföra i vilka former den än uppträder — vare sig man vill hänvisa till vissa bestämda bibelböcker eller man, med någon uppmjukad inspirationsteori, vill draga upp vissa fasta gränser inom bibeln, eller man vill åberopa sig på »Jesu lära». Söker man genom vissa yttre, s. a. s. mekaniska regler i detalj avgöra vilka bibelställen, som skola vara ofelbart inspirerade, så ledes man i själva verket till rena godtyckligheter och absurditeter.[1] Hänvisar man däremot till Jesu lära som det absolut förbindande, så möter här till en början den svårigheten, att det icke i de enskilda fallen låter sig med säkerhet avgöras var gränsen kring denna lära går (jmfr ovan § 4, mom. 2).

Till allt detta måste vi slutligen foga tvenne anmärkningar, som gälla om alla försök till biblicistisk legitimation av kristna trostankar. Skulle legitimationen bestå endast i ett konstaterande av att vissa trostankar förekomma i bibeln eller i vissa bestämda delar av densamma, så skulle detta för det första betyda, att bevisningen för dessa trostankars kristna halt endast vore av yttre, legalistisk art. Denna legalistiska karaktär framträder lika starkt, vare sig man åberopar sig på bokstavsinspirationen eller man finner läroauktoriteten given i Jesu lära. Det utslagsgivande blir under sådana omständigheter blott det nakna faktum, att någonting är sagt av en med yttre auktoritet beklädd urkund eller person — men däremot icke det som allena kan vara det avgörande: de ifrågavarande trosutsagornas egen beskaffenhet. Auktoriteten reduceras till att bliva endast en formalistisk auktoritet, en tvångsauktoritet. Hela betraktelsesättet innebär en misstolkning av den gudomliga uppenbarelsens karaktär: uppenbarelsen fattas icke längre såsom en gudomlig andemakt, vilken på inre väg griper och betvingar, utan såsom en viss given lära, vilken måste godtagas därför att den möter

[1] Ett avskräckande exempel på detta slags biblicism möta vi hos O. Hallesby, Den kristelige troslære, principlæren. Ett kriterium, som H. finner vara lätt tillgängligt och väl användbart är detta: om något uttryckligen omnämnes såsom Herrens bud eller såsom talat med gudomlig auktoritet, måste detta betraktas såsom hörande till det eviga och oföränderliga evangeliet (sid. 196). Härav följer nu t. ex. att utsagorna om kvinnan i 1 Kor. 11 och 14 samt 1 Tim. 2 skola betraktas såsom hörande till Guds eviga evangelium.

i en viss auktoritativ form. Den legalistiska tankegången har skenbart sin styrka i den förmenta osviklighet, med vilken den tror sig kunna giva besked om den kristna trons innehåll. Men i själva verket äro tryggheten och tillförlitligheten i dess avgöranden illusoriska och detta just därför att avgörandet här icke söker efter inre och sakliga grunder, utan efter formalistiska, just därför att avgörandet här förlägges till något annat än till trostankarnas egen kvalitet.

För det andra skulle troskunskapens uppgift med den biblicistisk-legalistiska utgångspunkten endast kunna bliva att reproducera ett visst givet bibliskt innehåll. Hur »bibliskt» man då än vill vara, saknar man i varje fall blick för den sida av det bibliska vittnesbördet, som talar om ett Andens fortgående ledande in i sanningen. Man förbiser uppenbarelsens karaktär av att vara något ständigt fortgående och kristendomens av att vara en produktiv makt, som visar sin produktivitet även i fråga om trostankar (jmfr § 5, mom. 2). I själva verket är det biblicistiska betraktelsesättet fullkomligt verklighetsfrämmande. Hur grundläggande betydelse det bibliska vittnesbördet äger, så har dock den kristna trosåskådningen aldrig någonsin varit endast en reproduktion av bibliska tankar — icke ens där man ingenting annat *velat* än att slaviskt följa bibelns bokstav. Det är icke sagt, att alla bibliska föreställningar eller alla föreställningar, som enligt evangeliet tillhöra Jesu läroförkunnelse — t. ex. de eskatologiska föreställningarna om ändens omedelbara tillstundande — måste betraktas såsom oupplösligen förbundna med kristen trosåskådning. Men det är å andra sidan icke heller sagt, att trostankar, som växa fram inom kristenheten, skola sakna kristlig halt, bara därför att de icke kunna identifieras med några bibliska utsagor.

3. *Legitimationen kan icke vara traditionalistisk.* En traditionalistisk legitimation är en legitimation, som åberopar sig på traditionen såsom en legalistisk auktoritet. Detta kan ske på olika sätt. Det kan ske så, att man låter traditionen förkroppsliga sig i en legal kyrkomyndighet, såsom Rom gör med sin lära om den påvliga ofelbarheten. Det finnes givetvis ingen garanti för att en dylik myndighet skulle sitta inne med här förutsatta

kvalifikationer. Anden låter icke binda sig. Till belysning av tankegångens ogenomförbarhet är det karakteristiskt, att Rom gärna insveper ofelbarheten i ett visst hemlighetsfullt dunkel: å ena sidan vill man förläna de påvliga dekreten något av ofelbarhetens helgd, å andra sidan vill man hålla möjligheten av en förändring av det oföränderliga öppen.[1] Anmärkas bör att tanken på en kyrkligt-legal myndighet som avgörande instans möter oss även utanför Roms gränser. Mången som kallar sig evangelisk har lust till kyrkliga tribunal för lärofrågor. Viljan att på denna väg träffa avgöranden kan vara stark nog — även om makten är svag.

En annan ohållbar form av traditionalistisk legitimation är det, när man argumenterar som om den kvantitativa anslutningen till någon trosföreställning skulle äga avgörande vikt. Det går icke att i stridiga fall söka ett avgörande genom att s. a. s. räkna rösterna — det är ju icke sagt att vox populi är vox dei. Tankegången är lika utvärtes legalistisk som i förra fallet — fastän instansen nu är en annan. En trostanke låter sig icke legitimeras såsom en kristen bara därför att den omfattats av en större eller mindre mängd människor under en kortare eller längre tidsperiod. Det går icke ens att hänvisa till, att en viss åskådning omfattats av en majoritet bland de historiska kyrkosamfunden — en tankegång som understundom framträtt inom den åt Rom skådande anglikanska fraktionen. Också detta är ett alltför utvärtes sätt att vilja träffa avgöranden om kristna trosfrågor med bortglömmande av, att det andliga måste andligen bedömas.

Slutligen kan den traditionalistiska legalismen också uppträda i den formen, att man vill betrakta vissa bekännelseformler från äldre tid — »den odelade kyrkans» tid — eller från senare dagar såsom innehållande det avslutande ordet i kristna trosfrågor. Legalismen är här av samma art som den nyss omtalade biblicistiska legalismen. Här bliva vissa läroformler sakrosankta, icke på grund av deras egen kvalitet, utan på grund av den yttre auktoritet, med vilken de äro bekläddа. Om denna legalism gäller alltså detsamma som om den biblicistiska. Därtill må läggas, att traditionalismen i denna gestalt har förlorat det, som

[1] Jmfr S. von Engeström, Romersk katolicism, sid. 20 ff.

eljest är dess styrka: insikten om att de kristna trostankarnas utformning icke är något vid en viss tidpunkt avslutat, utan i stället något som alltjämt fortgår, så visst som kristendomen är en levande makt ibland oss.

4. *Legitimationens karaktär.* De kristna trostankarnas legitimitet kan enligt det föregående icke styrkas med yttre bevis, icke med hänvisningar till att de stamma från den eller den auktoriteten. Deras legitimitet har sin grund i deras egen beskaffenhet och kan icke ha sin grund i något annat. Detta betyder detsamma som att legitimationen måste sökas i trostankarnas inre sammanhang med kristendomens grundfaktum, gudsgärningen i Kristus (jmfr § 5, mom. 2 och 3). Endast om ett dylikt inre sammanhang finnes, giva trostankarna uttryck för den livsenhet med Gud, som uppleves i det av Kristus behärskade andesammanhanget. Inga historiska utredningar om en viss trosföreställnings uppkomst kan i och för sig avgöra frågan om dess kristna halt. En trosföreställning är icke legitimerad bara därför, att den s. a. s. äger de allra bästa referenser. Och den är icke utesluten bara därför att den tilläventyrs icke har sprungit fram direkt från den urkristna roten. Det låter sig väl tänkas, att föreställningar med annat ursprung kunna tagas i den kristna andens tjänst. Även tankar kunna döpas till Kristus. Allt beror på det inre, organiska, andliga sammanhanget med kristendomens grundfaktum. Kan det icke dragas någon inre förbindelse mellan en »trosutsaga» och detta kristendomens grundfaktum, så har den ifrågavarande utsagan mist sin hemortsrätt inom den kristna troskunskapen, även om den skulle ha omfattats av aldrig så många inom kristenheten. Men å andra sidan är ingen trosutsaga, som står i ett dylikt sammanhang, likgiltig för tron och troskunskapen, även om den skulle i stor utsträckning varit förbisedd inom kristenheten. Skulle negationen av en viss trosutsaga innebära ett negerande eller ett fördunklande av kristendomens grundfaktum, så är detta en ofrånkomlig instans för denna trosutsagas kristna legitimitet.

Genom denna legitimation blir den kristna troskunskapen frigjord såväl från ett legalistiskt beroende av yttre auktoriteter som från subjektiv godtyeklighet. När det avgörande ligger i

trostankarnas inre sammanhang med kristendomens grundfaktum, så beror det icke längre — såsom för den ensidiga »medvetenhetsteologien» — på subjektiva tillfälligheter, vilka trostankar som skola ha sin plats inom den kristna troskunskapen. Det är lika litet fråga om att giva en beskrivning av det individuella trosmedvetandets innehåll som att söka skildra något inom ett visst givet kyrkosamfund förutsatt kristet normal- eller genomsnittsmedvetande. I intetdera fallet skulle troskunskapen ha möjlighet att komma över godtyckligheten sfär. Huru skulle det nämligen under sådana omständigheter kunna finnas någon garanti för att troskunskapen i själva verket icke återgåve sådant, som vore endast ett utslag av det ifrågavarande kristna medvetandets begränsning? En *möjlighet* att komma ut över dylikt godtycke äger den kristna troskunskapen endast därigenom, att den vid legitimationen riktar blicken på ingenting annat än den inre förbindelsen med kristendomens grundfaktum. Därför betydde det i själva verket ett övervinnande av den ensidiga medvetenhetsteologien, när Schleiermacher gjorde gällande, att varje enskilt »lärostycke» i troskunskapen skulle återgå på det kristna självmedvetandet såsom sådant — ty vad han därmed ville säga var icke, att något visst psykologiskt självmedvetande skulle fattas såsom utslagsgivande, utan just att det måste finnas ett inre sammanhang med det för kristendomen konstitutiva.[1] Så äger troskunskapen i och med denna legitimation en möjlighet att på ett vetenskapligt, metodiskt sätt söka lösa sin uppgift. En helt annan sak är givetvis — och detta må här uttryckligen framhållas — i vad mån troskunskapen *lyckas* förverkliga denna sin uppgift. Men givet är, att, även om detta förverkligande — såsom påtagligt är — aldrig når en fullkomning, som skulle göra fortsatt granskning och forskning överflödiga, detta dock icke i och för sig är någon instans mot troskunskapens vetenskapliga uppgift och karaktär — ty det, som då gäller om troskunskapen, gäller i rikt mått också om andra vetenskaper.

[1] Jmfr A. Nygren, Dogmatikens vetenskapliga grundläggning, sid. 157 ff. Anmärkas må att andra uttalanden hos Schleiermacher äro ägnade att fördunkla denna grundtanke och att därför även en ensidig medvetenhetsteologi med sken av rätt kunnat stödja sig på honom.

Från denna utgångspunkt får nu slutligen såväl »skriftprincipen» som »traditionsprincipen» sin rätt. Troskunskapens arbete svävar icke i luften. Troskunskapens mål är icke att fritt konstruera en »kristen troslära». Dess uppgift är icke att skapa utan att förstå. Dess föremål är den kristna tron sådan denna faktiskt tagit sig uttryck tiderna igenom. Den blir sålunda — icke legalistiskt, men — sakligt beroende av det tiderna igenom fortgående trosvittnesbördet eller, om man så vill, av »traditionen». Men inom denna tradition intar då de nytestamentliga skrifterna en särställning. De höra själva med till traditionen — de äro ju ett stycke åt oss bevarad urkristen tradition. Men icke desto mindre intaga de en särställning, och detta av den enkla anledningen att de för oss äro det första och grundläggande vittnesbördet om den kristusgärning, som är kristendomens grundfaktum. Intet annat kan för oss ersätta detta vittnesbörd. Därför att det just är detta trosvittnesbörd, som troskunskapen söker i Skriften, låter den sig icke oroas av det faktum, att det icke alltid är möjligt att med bestämdhet avgöra, om en utsaga går direkt tillbaka till Jesus eller om den är sammanbunden med lärjungarnas trostolkning av hans gärning (jmfr ovan § 4, mom. 4). Troskunskapen själv syftar ju icke att giva en historisk framställning av Jesu lära, utan i stället just till en klarläggande tolkning av kristusgärningens innebörd. Skriftens särställning beror alltså därpå, att den kristna trons inre bestämdhet är given i och med dess grundläggande trosvittnesbörd. Det, som sedan växer fram, kan icke omskapande förvandla denna dess inre bestämdhet, dess konstitution. Visserligen kunna trosföreställningar, som funnos i urkristendomen, falla bort och andra än de, som då funnos, komma till, men själva konstitutionen kan icke bliva en annan, utan att kristendomen upphör att existera. Ty om den grund, som kristusgärningen utgör, gäller det: »en annan grund kan ingen lägga». I så måtto behålla alltså den evangeliska kristendomens ord om Skriften såsom »rättesnöre» sin rätt.

Men Skriften står icke ensam såsom troskunskapens grundval. Kristusgärningen realiseras i det fortgående andelivet och verifieras av det aldrig upphörande trosvittnesbördet. Vilja vi kalla detta trosvittnesbörd för »tradition», så är det tydligt, att denna levande tradition utövar ett bestämmande inflytande

på den kristna troskunskapens utgestaltning. Det säger sig självt, att tanken därvid i första hand går till de kristenhetens stormän, som tid efter annan framträtt och som icke bara själva levat i trons värld, utan ock ägt förmåga att giva ursprungliga och djupa uttryck för vad deras tro skådat. Traditionsprincipen äger så sin givna rätt, icke på grund av legalistiska skäl, utan på grund av trosvittnesbördets egen kvalitet. Att här närmare ingå på traditionsprincipens betydelse är överflödigt — saken är redan tillräckligt berörd genom det, som i föregående avdelning sagts om uppenbarelsens karaktär av att vara ständigt fortgående (§ 2) samt om förhållandet mellan historisk kristendom och kristendomens väsen (§ 5).

5. »*Ren lära.*» Uttrycket ren lära har understundom i nutiden fått en viss förklenande bibetydelse. Det var emellertid ingalunda med orätt våra fäder lade så stor vikt vid »den rena läran». Visserligen är, såsom av det föregående framgår, »läran» något sekundärt i förhållande till själva tron. Men det är därför ingalunda någon likgiltig sak för troslivet, om »trostankarna» verkligen giva uttryck för det som tron lever av eller icke. De tankeformer, i vilka trosinnehållet klädes, återverka nämligen alltefter sin beskaffenhet gagneligt eller skadligt på själva troslivet. Härom lämnar kristenhetens historia nogsamt besked. Den lämnar f. ö. också besked om att religiösa förnyelser, som åsidosatt och ringaktat tankens arbete på klarhet över trons innebörd, därmed i själva verket fått sin makt att göra sig gällande kringskuren och försvagad. Det finns alltså, även från troslivets egen synpunkt, anledning nog att icke tala ringaktande om »den rena lärans» ideal.

Troskunskapens mål kan icke vara något annat än att arbeta på förverkligandet av just detta ideal. Detta ligger i själva verket inneslutet däri, att troskunskapens uppgift är att klarlägga den kristna trons innebörd och mening. Men tydligt är då att det här verkligen är fråga om ett ideal och att »den rena läran» icke ligger bakom oss såsom något en gång för alla givet. Det är påtagligen en sådan statisk syn på saken, som förorsakat den förut omtalade missaktningen av troskunskapen. Ingen från någon viss tid av kristenhetens liv stammande »lära» kan äga några grundade anspråk på att hava sagt det avslutande ordet

och att alltså få betraktas som »den rena». När troskunskapen uppställer och måste uppställa kravet på lärans renhet, ligger däri — såsom av allt det föregående framgår — att den rena läran befinner sig i ett ständigt vardande samt att det ständigt på nytt gäller att i oavlåtlig sanningssträvan nalkas målet genom att så »rent» som möjligt söka giva uttryck åt trons egna vitala synpunkter.

Men när troskunskapen sålunda alltjämt måste ha blicken riktad framåt, så måste den givetvis samtidigt anknyta till det arbete, som tanken allt hitintills utfört till det kristna trosinnehållets klarläggande. De kristna trostankarnas historia är ju icke bara historien om avfall från ursprunglig ren och äkta kristendom. Så kan endast den döma, som förbiser, att kristendomen är en produktiv andemakt, och därför dömer efter en falsk, historicistisk måttstock, som mekaniskt lägges över kristenhetens liv (jmfr § 5, mom. 2). Visserligen finnes det inom de kristna trostankarnas historia rikligen sådant, som från den kristna trons egen synpunkt måste te sig både som tillfälligt och bristfälligt — men där finnas också vinster, som icke kunna eller i varje fall icke *få* förbigås. Och f. ö.: även av det bristfälliga har troskunskapen att hämta lärdom — negativt. Trostankarnas historia är icke heller, så som det möjligen kan te sig vid ett första ytligt påseende, bara ett brokigt virrvarr. Där finns i själva verket ett djupgående inre sammanhang, karakteriserat därav, att trons egna, vitala synpunkter åter och åter bryta sig igenom, när de blivit undanträngda, och för varje sådant genombrott bemärka nya vinster. Men om troskunskapen alltså måste hämta lärdom av de kristna trostankarnas historia, så är det därvid en självklar förutsättning, att man icke endast stannar vid de nakna läroformlerna, utan tränger in till de bakomliggande motiv och syften, åt vilka de ifrågavarande formlerna, så gott de förmå, söka giva uttryck.

§ 11. Troskunskapens art.

1. Då allt i troskunskapen hänför sig till den Gud, som står levande fram för trons öga, och då samtidigt de uttryck som stå oss till buds för tolkningen av Guds väsen äro hämtade från ändlighetens värld, följer härav att troskunskapen för sin tydning

av gudstrons innebörd måste betjäna sig av bildliga uttryck eller m. a. o. att den måste komma att äga en *symbolisk* karaktär.

2. Ligger det redan häri att tankens möjligheter att klarlägga trons innebörd äro starkt begränsade, så kommer detta förhållande ännu tydligare till uttryck däri att troskunskapen visar sig äga en rationell och en irrationell sida. Proportionen mellan det rationella och det irrationella är icke den, att det senare försvinner i samma mån som tanken s. a. s. kartlägger trons värld, utan i stället denna: ju djupare in tanken här tränger, desto ofrånkomligare ställes den inför det outrannsakliga i Guds väsen och gärning, inför undret.

3. Troskunskapen träder härigenom i motsatsförhållande såväl till en rationalism, som med profanerande förtrolighet upplöser det outrannsakliga och identifierar människotankar med Guds egna tankar, som till en positivistisk irrationalism, vilken förmenar sig böra kräva tankens kapitulation inför det absurda.

1. *Trosutsagornas symboliska karaktär.* Om troskunskapens uppgift är att klarlägga trons innebörd och tron alltigenom är ett gudsförhållande, följer härav, att troskunskapens arbete måste komma att koncentrera sig på en utredning av detta *guds*förhållandes art samt att därför alla dess utsagor måste komma att hänföra sig till den gudsbild, vilken avtecknar sig för trons öga. Men om så är, så är ock därmed givet, att troskunskapen måste få en symbolisk karaktär. Den kan endast måla trons gudsbild med tillhjälp av bildliga uttryck. Alla ord och uttryck som stå till troskunskapens förfogande stamma ju från den empiriska världen, från ändlighetens värld. Men å andra sidan innesluter icke tron den Gud, som den bekänner, inom denna värld; den fattar honom icke såsom ett »föremål» vid sidan av andra empiriska föremål. För att klargöra detta talar troskunskapen om Gud såsom den »övervärldslige» och om hans uppenbarelse såsom »överhistorisk». Även dessa termer, med vilka troskunskapen så söker hjälpa sig fram, äro emellertid påtagligen bildliga uttryck: när vi t. ex. tala om något »övervärldsligt»,

föreställa vi oss närmast något slags gränslinje, som skulle avgränsa detta »övervärldsliga» från det endast »världsliga». Men genom att så draga en gränslinje ha vi ju icke ännu kommit över det ändligas sfär: vi ha icke alls funnit något *adekvat* uttryck för att trons Gud icke är ett »föremål» vid sidan av andra empiriska föremål.

När det sedan gäller innehållsbestämningar av gudsbilden, är troskunskapen likaledes ofrånkomligt hänvisad till bildliga uttryck och nu framför allt till bilder, som hämtas från personlighetslivets värld. Talas det om Guds »kärlek» eller Guds »vrede» eller om Gud såsom »fader» eller om Gud såsom »domare», så är detta alltsammans givetvis ingenting annat än bilder. Man skulle åtminstone till en viss grad kunna jämföra tankens ställning till trons värld med våra försök att i ord uttala vad som ligger inneslutet i tonskapelserna. Liksom det där icke kan vara fråga om annat än att skapa analogier, vilka försöka att återgiva och väcka till nytt liv det som den musikaliske förnummit i tonernas värld, så måste ock tanken söka skapa sina analogier till det, som tron skådat och upplevat. Orden äro endast ofullkomliga och bristfälliga redskap, som i själva verket intet egentligt utsäga för andra än för dem, som själva förnummit något av trons värld, men som för dessa däremot kunna återgiva och väcka till nytt liv vad de sett och förnummit samt göra dem medvetna om vad de äga i tron. De använda bildernas betydelse ligger då uppenbarligen däri, att de verkligen s. a. s. *utlösa* något hos tron — de verifieras av tron själv just i den mån som detta verkligen är fallet.

Det kan under sådana förhållanden icke vara troskunskapens mål att söka befria sig från bilderna, att från sitt språk söka utrensa allt vad antropomorfismer heter. Att förvisa dessa skulle i själva verket vara detsamma som att beröva trons gudsbild allt det livfyllda innehåll, som den faktiskt äger — man skulle så endast komma att hamna i verklighetsfrämmande abstraktioner. Men det gäller å andra sidan, att troskunskapen är klart medveten om trosutsagornas symboliska karaktär. Troskunskapens historia känner mången diskussion, som varit mera förvirrande än klargörande av den anledningen, att man icke tillbörligt beaktat denna symboliska karaktär. Så har man t. ex.

kunnat diskutera rättmätigheten av att tala om Guds »vrede» samt argumentera för och mot, utan att först tillräckligt undersöka vad ett dylikt uttryck egentligen syftar att utsäga, och fråga sig, om det verkligen »utlöser» något som är tron välbekant. Uppenbart är, att troskunskapen med den största varsamhet måste handskas med alla dessa bildliga uttryck om Gud — den måste göra sig fullt klart vilka risker som äro förbundna med dem. Även de högsta, från personlighetslivet hämtade uttrycken ha ju den påtagliga risken med sig, att de blott alltför lätt kunna draga ned gudsbilden och förleda oss att s. a. s. mäta densamma med mänskliga mått — något som på det mest flagranta sätt strider mot trons intentioner.

2. *Troskunskapens rationella och irrationella sida.* Om det redan av det föregående är tydligt, att tankens möjligheter att klarlägga det som tron ser äro starkt begränsade, så kommer detta ännu påtagligare till synes, när vi beakta, att troskunskapen äger s. a. s. en rationell och en irrationell sida. De symboliska uttryck, vilka troskunskapen begagnar, utsäga verkligen något för tron om Gud i samma mån som de utlösa och levandegöra, vad tron ser. De kunna i så måtto sägas äga en rationell karaktär. Men samtidigt är det — redan därför att utsagorna äro symboliska — uppenbart, att den kunskap, om vilken här kan vara fråga, är, för att tala med Paulus, »ett stycke verk». Troskunskapen ställer oss på varje punkt, genom varje utsaga som göres om trons Gud, inför det outrannsakliga. Den har därmed också en »irrationell» sida. Och denna irrationalitet yttrar sig såväl däri, att tanken icke förmår på något uttömmande sätt bemästra det som tron upptäckt, som däri att detta överhuvud möter oss såsom något utöver alla våra förväntningar och beräkningar, såsom något till vilket vi icke kunna nå fram på det rationella tänkandets väg — eller m. a. o. såsom ett »under». Den »uppenbarelse», om vilken tron talar, är uppenbarelse av en »hemlighet» (jmfr t. ex. Matt. 13: 11, 1 Kor. 4: 1, Ef. 1: 9), som icke är åtkomlig för empirisk forskning eller rationell spekulation. Men det hemlighetsfulla försvinner icke i och med uppenbarelsen — uppenbarelsen är tvärtom till sitt väsen outgrundlig.[1]

[1] Jmfr W. Mundle, Die religiösen Erlebnisse, s. 16, samt R. Otto, Das Heilige.

Tvenne ting må på tal om denna irrationalitet särskilt beaktas. För det första att trosutsagorna om Gud icke låta sig uppdelas så, att vissa utsagor skulle äga rationell och andra irrationell karaktär. Troskunskapen kan överhuvud icke göra någon utsaga om trons gudsbild utan att båda dessa synpunkter tränga sig fram. Vid *varje* innehållsbestämning möter ofrånkomligen också det irrationella draget. Säga vi t. ex. att Gud är Kärleken, så är detta en utsaga med vilken tron är väl förtrogen. Men det är på samma gång tydligt, att vi just härmed ställas inför det outrannsakliga i Guds väsen. Motsatsen — att denna utsaga vore av enbart rationell karaktär — skulle i själva verket betyda, att vi mätte denna Guds »kärlek» efter mänskliga mått — i rak motsats till vad som för tron är väsentligt: att Guds kärlek är över alla mänskliga mått och att den mänskliga kärleken, när den är som högst och renast, endast är en svag avglans av den gudomliga kärleken, som just när den »uppenbarar» sig, »övergår all kunskap» (Ef. 3: 19). För det andra är det icke mindre viktigt att beakta proportionen mellan dessa troskunskapens rationella och irrationella sidor. Det förhåller sig nämligen icke så, att det outrannsakliga skulle krympa samman och försvinna, i samma mån som tanken fattar det tron tillhör. Utan det förhåller sig alldeles tvärtom så: ju mera trons värld blir s. a. s. kartlagd av tanken, desto mera ställes denna inför det outforskbara, desto mera påtagligt blir det att vi »endast se på ett dunkelt sätt såsom i en spegel». Det är typiskt, att Paulus talar om outgrundligheten i Guds domar och outrannsakligheten i hans vägar (Rom. 11: 33), just när han sett ljus falla över dessa Guds vägar och domar. Ju mera vi fatta av Guds väsen och gärning, desto starkare framträder undret. »Undret» är alltså icke liktydigt med det man icke förstår av Guds värld, utan med det man förstår — det är oskiljaktigt förbundet med att fatta något av Guds vilja och väsen. Det är därför icke något som ställes på avskrivning, i den mån som troskunskapen får utföra sitt klarläggande arbete, utan i stället något som allt tydligare framträder, allteftersom tanken verkligen tränger in i trons värld.

Det under, om vilket troskunskapen talar, har därför ingenting med mirakeltro att göra. Ty miraklet är just undret statt

på avskrivning, under det att undret för den kristna tron däremot är statt på tillväxt.[1] Mirakeltron ser icke undret däri, att vi ställas inför de gudsgärningar, som äro outrannsakliga i samma mån, som vi fatta dem, utan i stället däri, att en viss händelse förmenas strida mot kända »naturlagar». Mirakeltron måste därför ständigt retirera inför uppdagandet av »naturliga» förklaringsgrunder. Den lever i en ständig fruktan för att tanken skall upplösa undret. Ty den lever på de luckor, som den förmenar sig ännu så länge kunna hävda, och den söker därvid skydda sig med förklaringar, som i själva verket äro rationalistiska borttolkningar, t. ex. ett inskränkande av miraklen till långt flydda tider, eller ett resonemang, som gör gällande att det bakom miraklen skulle ligga ännu outforskade »naturlagar». Under i trons mening har överhuvud ingenting med »naturlagar» att skaffa. Troskunskapen avser icke att komplettera eller rektifiera den på empirisk väg vunna kunskapen om händelseförloppet (jmfr § 7, mom. 1). Ingen »naturlig» förklaring av en händelse kan fråntaga tron rätten att i denna händelse se ett uttryck av Guds vilja. Men å andra sidan låter sig icke heller trons beroende av Gud återföras på ett beroende av »natursammanhanget». Därför har Schleiermacher rätt, när han gör gällande, att det »i religiositetens intresse aldrig kan uppstå ett behov att uppfatta en tilldragelse så, att genom dess beroende av Gud dess förhållande till naturs sammanhanget absolut upphäves».[2] Men det är däremot missvisande, när han i en föregående tes säger, att »det religiösa självmedvetande, i kraft av vilket vi ställa allt som rör oss och inverkar på oss i absolut beroende av Gud, helt och hållet sammanfaller med den insikten att detta allt jämväl är bestämt och anordnat genom natursammanhanget».[3] Detta senare är i själva verket en för tron fullständigt främmande tanke: trons Gud sammanfaller icke med »natursam-

[1] Jmfr Söderblom, Kristi församlings väg (i Religionen och tiden), sid. 85 ff.: »Undrets område växer i samma mån som en människa lär känna Gud genom umgänge med honom. . . . Ser du undret, icke såsom tomhet, något negativt, det oförklarliga, som så småningom vinner sin förklaring, utan som något positivt, Guds ingripande, Guds åtgärd? Tillväxt i tro betyder att se mer av Guds verk, d. ä. att se flera under.»

[2] Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 47.

[3] Schleiermacher, Der chr. Glaube, § 46.

manhanget», som ju icke är något annat än tankens försök att rekonstruera de enskilda händelsernas relationer till varandra. En dylik identifiering är ogenomförbar och strider fullkomligt mot trons karakteristiska sätt att se. Detta beror icke bara därpå att trons Gud icke är en abstrakt idé, utan en levande och alltjämt verksam Gud. Utan det beror också därpå, att betraktelsesättet leder till denna konsekvens: försåvitt beroendet av Gud skulle sammanfalla med beroendet av natursammanhanget, följer därav att allt det som sker utan vidare skulle vara att fatta såsom ett uttryck för Guds vilja. Men detta strider uppenbarligen mot trons sätt att se — tron är väl förtrogen med att tillvaron inom sig rymmer sådant som står i direkt motsättning till Guds vilja (jmfr vidare §§ 16, 21 och 22). Tron befinner sig alltså i ett dubbelt motsatsförhållande: dels mot mirakeltron och dels mot en naturalism, som på grund av otillräcklig självbesinning icke vill tillåta, att någon annan synpunkt än natursammanhangets anlägges på tillvarons liv. Tron har intet intresse av att söka fritaga ett visst antal tilldragelser och säga, att man här överhuvud icke skulle få arbeta med tanken på natursammanhanget. Men den förnekar, att denna måttstock skulle vara den enda och slutgiltiga måttstocken.

3. *Rationalism och positivistisk irrationalism.* Av den föregående framställningen av troskunskapens rationella och irrationella sida följer, att troskunskapen kommer att stå i motsatsförhållande såväl till en rationalism, vilken borttolkar, som till en irrationalism, vilken misstolkar det mysteriösa och outrannsakliga i trons värld.

Med »rationalism» förstå vi då icke bara den tankegång, som icke vill erkänna något annat i trons värld än det, man förmenar vara allmänmänsklig förnuftsegendom, vunnen på rent rationell väg, utan ock varje tankegång, enligt vilken man — glömsk av trosutsagornas symboliska karaktär — förmenar sig kunna giva en uttömmande och adekvat kunskap om det som tillhör denna trons värld. Teologien kommer i det senare fallet att med falsk förtrolighet identifiera människotankar med Guds egna tankar och dess »tolkning» av trons mening blir i själva verket en omtolkning och förtolkning, just därför att den icke beaktar

det outrannsakliga och mysteriösa, som är oskiljaktigt förbundet med trosförhållandet. En dylik rationalism har, som välkänt är, ofta gjort sig gällande inom troskunskapens historia — även på sådana håll, där man varit ivrigt upptagen med att bekämpa »rationalismen». Vi kunna t. ex. erinra om, huru en »juridisk» försoningslära velat konstruera upp den väg att gå fram, som för Gud skulle vara den enda möjliga. Hur antirationalistisk denna försoningslära än velat vara och hur mycket den än *talat* om undret, så är den dock djupt rationalistisk: det hela blir klart som ett räkneexempel — Gud ger sin »nåd», därför att han erhållit vederbörlig ersättning för det som genom synden förbrutits. I själva verket uppnår man på denna väg intet annat än en upplösning av undret i Guds kärlek. Allt är med falsk förtrolighet förment klarlagt (§ 25, mom. 2).

Felet i all dylik rationalism ligger icke däri, att tanken skulle ha s. a. s. trängt för långt in i trons värld, utan snarare däri, att den blivit för fort färdig eller — exaktare uttryckt — däri, att den icke respekterar forskningsföremålet och icke övervägt sina egna möjligheter. Skyddet mot densamma kan därför icke sökas däri, att man med yttre medel skulle söka bygga upp stängsel gentemot tanken och tillsäga den ett: hitintill och icke vidare. Detta tillvägagångssätt hör mirakeltron, men icke den kristna tron, till. Ville man gå fram på denna väg, skulle man alltid nödgas leva i en hemlig fruktan för att tanken skulle komma att bryta igenom stängslen och så härja på trons fridlysta marker. Det behöver f. ö. icke sägas att alla dylika avstängningsförsök måste vara fruktlösa. Det enda betryggande ligger i det oundvikliga och rent vetenskapliga kravet, att tanken skall känna både sina egna möjligheter och sitt forskningsföremåls verkliga art. Det kan då väl hända, att den kritiska tanken skall komma att förlägga undret på ett annat ställe och fatta det på ett annat sätt än den okritiska tanken gjort. Men det outrannsakliga, som hör den kristna tron till, skall däremot icke upplösas och försvinna. Tvärtom: det skall framträda allt klarare och ofrånkomligare, ju längre tanken tränger in i trons värld.

En positivistisk irrationalism har varit troskunskapens andra avväg. Det irrationella förvandlas här till det *anti*rationella, det orimliga. Lösensordet framför andra blir: credo quia absurdum. Det gäller att taga förnuftet till fånga under trons lydnad — och med trons lydnad menar man då gärna lydnad under någon viss given yttre auktoritet. Så talade man under medeltidens sista »irrationalistiska» skede om lydnad under den kyrkliga läroauktoriteten, och på snarlikt sätt har man sedan ofta inom evangelisk kristendom krävt förnuftets kapitulation under vissa bibelord — med grov misstolkning av de paulinska ord om Guds dårskap och människors vishet, på vilka man särskilt åberopat sig. Ännu hos Kierkegaard tog det starka betonandet av »paradoxet» formen av kravet på förnuftets kapitulation inför en såsom given betraktad kristen lärosats. Det är lätt att upptäcka och värdera de motiv, som ligga bakom dessa irrationalistiska strömningar: insikten om, att tron icke vinnes på tankens väg, och insikten om, att Gud icke bara är »större än vårt hjärta» utan också större än vår tanke. Men lika tydligt är, att det irrationella, som ligger i tron, här fattas på ett missvisande sätt. Detta sker icke endast därigenom, att »irrationalismen» här sammankopplas med en intellektualistisk omtolkning av uppenbarelsen och att det irrationella alltså icke ligger i uppenbarelsen såsom sådan utan i en viss given, såsom auktoritativ betraktad, formulering av dennas innehåll, inför vilken förnuftet måste kapitulera, just på grund av den yttre auktoritet, med vilken den är beklädd. Utan det sker lika mycket i de nutida utgestaltningar av »irrationalismen», som visserligen icke längre vilja kräva trons kapitulation inför någon yttre läroauktoritet, men som alltjämt behålla inriktningen på det orimliga och absurda samt tala snart sagt, som om något skulle anbefalla sig så mycket bättre såsom gudomligt, ju orimligare det är. Det kan vara förklarligt, att dylika tankegångar dyka upp just i nutiden, förklarligt både som en reaktion mot ett föregående skedes benägenhet att upplösa det outrannsakliga i trons värld och som ett utslag av det närvarande tidsläget. Men icke desto mindre är och förblir detta en vantolkning av trons mening: det outrannsakliga i tron är icke något antirationellt och det under, varom tron ordar, har intet med det oförnuftiga att skaffa — det är visserligen något utöver alla mänskliga tankar och beräkningar, men det är på samma gång just det, som gör vår tillvaro meningsfylld och i ordets djupaste betydelse »förnuftig». (Jmfr. ytterligare § 17).

HUVUDDEL

DET KRISTNA TROSINNEHÅLLET

§ 12. Framställningens indelning.

Framställningen av det kristna trosinnehållet indelas här i tre huvudavdelningar: Den Helige, Helgelsen och De heligas samfund.

Kristendomens väsen har i det föregående (§ 5, mom. 3) fattats såsom det av gudsgärningen i Kristus behärskade andesammanhang, i vilket livsenheten med Gud realiseras. I anslutning till denna bestämning vilja vi nu fördela vår framställning av den kristna trons mening och innehåll i de tre ovan angivna huvuddelarna. När samma grundord — helig — möter i alla de tre delarnas rubriker, avses därmed närmast att giva uttryck åt det inre sammanhanget mellan dessa delar. Att just detta ord upptagits såsom ett genomgående huvudord har sin grund dels i den specifikt religiösa klang det äger (jmfr § 2 mom. 1), samt dels däri att det är tillräckligt allmänt och omfattande för att kunna tjänstgöra som ram kring det hela.

Den första huvuddelen ger en framställning av själva den kristna gudsbilden samt av de olika huvudsynpunkter, från vilka Guds aktivitet låter sig ses. Med anknytning till det som här säges om gudsaktiviteten övergår den följande delen till en närmare framställning av livsenheten med Gud — uttrycket helgelse tages alltså här i sin egentliga och specifikt religiösa betydelse av insättandet i livsenhet med den Helige (jmfr urkristendomen och Luthers förklaring av den tredje artikeln i Stora katekesen). Det blir här fråga om denna helgelses förutsättning i den i Kristus koncentrerade gudsgärningen samt om helgelsens förverkligande och existenssätt. Slutligen vill den tredje huvuddelen se den fortgående gudsgärningen från samfundssynpunkt eller m. a. o. klarlägga trons syn på det andesammanhang, i vilket helgelsen realiseras.

Ytterligare må här endast med några ord motiveras, varför ordningen mellan de olika huvudavdelningarna blivit den nu angivna, särskilt varför framställningen begynner med den kristna gudsbilden. När vi i den inledande delen talat om den kristna trons grund i det av kristusgärningen behärskade andesammanhanget, skulle man härav möjligen vilja draga den slutsatsen, att framställningen av denna kristusgärning lämpligen borde få sin plats först såsom en bakgrund till den gudsbild, vilken präglas av densamma (såsom fallet t. ex. är i Krarups Livsforstaaelse). En sådan anordning kan dock ingalunda sägas vara systematiskt nödvändig. Nödvändigt är endast, att den gudsbild som tecknas — var den så än placeras — verkligen är präglad av den i Kristus koncentrerade uppenbarelsen. Från en annan synpunkt skulle man kunna göra gällande lämpligheten av att begynna med en framställning av det kristna andesammanhanget — de heligas samfund. Man kunde nämligen fästa uppmärksamheten på den grundläggande betydelse detta andesammanhang äger för det enskilda troslivet, på att kyrkan — såsom Luther säger — är modern, som föder och fostrar de enskilda kristna. Denna anordning skulle otvivelaktigt också varit den lämpligaste, om troskunskapen haft till uppgift att söka giva en psykologisk-genetisk beskrivning av den kristna trons uppkomst. Men nu är dess uppgift en helt annan: att söka klarlägga den kristna trons innebörd och mening. Och just därför att *detta* är uppgiften, vilja vi här öppna vår framställning med en teckning av den kristna gudsbilden — för att därmed giva uttryck åt att Gud är det alltbehärskande i trons värld, att tron är alltigenom teocentrisk.

I övrigt får indelningen tala för sig själv — någon motivering av dess detaljer skall icke här givas. Anmärkas bör måhända endast, att när de »eskatologiska» frågorna icke få någon samlad behandling i en särskild avdelning, avsikten därmed icke är att undanskymma dessa frågors betydelse för den kristna tron. Då de här upptagas på olika håll inom framställningens alla huvuddelar, visar detta, att de eskatologiska eller teleologiska synpunkterna icke kunna betraktas såsom ett slags bihang, utan att de i stället representera en väsentlig sida i tron och giva sin färg åt trosinnehållet i dess helhet.

I

DEN HELIGE

A.

DEN KRISTNA GUDSBILDEN

§ 13. Heligheten såsom gudsbildens bakgrund.

1. »Den helige» är ett med »Gud» synonymt uttryck. Heligheten återger icke den kristna gudsbildens innehåll, men är den transcendent-mysteriösa bakgrund, utan vilken gudsbilden överhuvudtaget icke framträder: *allt* som tillhör Gud och hans livssfär bär helighetens stämpel.

2. Såsom dylik bakgrund har heligheten en trefaldig betydelse: den garanterar att de utsagor som göras om Gud få behålla en rent religiös karaktär, och den står på vakt mot varje eudemonistisk liksom mot varje rationaliserande omtolkning av gudsbilden.

1. *Gud — den Helige.* Det har i det föregående (§ 2 mom. 1) framhållits, att »helig» är ett religiöst huvudord samt att förnimmelsen av något obetingat heligt möter som ett kännemärke på religion, även innan ännu en medveten gudstro är förhanden.[1] Irreligiös är den människa, som icke vet av något heligt, som icke förnimmer något av *helgd* i livet, som m. a. o. är helt och hållet fången i relativitetens värld. From eller religiös är den, som gripes och betvingas av något som hon måste nämna heligt. Detta heliga, varom religionen talar, framträder då såsom en motsättning till det »profana», såsom en kvalitet av

[1] Jmfr Söderblom, Gudstrons uppkomst, sid. 181 ff., samt Göransson, Evangelisk dogmatik I, sid. 262: »innan tron riktigt urskiljer och märker Gud, anar hon den sfär, i vilken han befinner sig, och den karaktär, som han äger».

annan art — »das ganz andere» (R. Otto) — än allt som blott äger en inomvärldsligt-relativistisk kvalitet. Och det framträder på samma gång såsom något outrannsakligt, något mysteriöst. Hur nära, hur ofrånkomligt nära det heliga än kommer oss och hur mycket vi än kunna söka utsäga om detsamma, så häftar det dock alltid något outforskligt och osägbart vid detsamma[1]. Det heliga har alltså en transcendent-mysteriös kvalitet[2].

Just därför att det heliga är ett religiöst huvudord, har heligheten fundamental betydelse för gudsbilden. Det kan väl finnas religion utan medveten gudstro, men det kan icke finnas någon gudsbild, för vilken heligheten icke är väsentlig och grundläggande. Om enligt Göranssons nyss anförda ord tron, innan den riktigt urskiljer Gud, anar den sfär, inom vilken han befinner sig, så möter Gud också tron såsom den Helige. Men Guds helighet betyder då icke bara den sedliga fullkomlighet eller den obrutna motsats mot det onda, mot synden, vari teologien icke sällan *försökt* att låta heligheten uppgå — fastän detta visserligen aldrig riktigt kunnat lyckas. Heligheten är icke endast ett etiskt begrepp, utan den innebär framför allt just detta nyss omtalade specifikt religiösa, som vi endast kunna återgiva med omskrivande uttryck, därför att det verkligen är fråga om en kategori »sui generis».

Men om vi alltså vilja låta den Helige vara ett med Gud synonymt uttryck, så betyder detta icke, att vi därmed skulle mena oss ha vunnit en liv- och innehållsfylld bild av den kristna trons Gud. Vi vilja icke ens säga, att vi i heligheten skulle ha vunnit en gudomlig »egenskap», som skulle kunna ställas vid sidan av andra gudomliga egenskaper. Det är ingen tillfällighet,

[1] Jmfr W. Windelband, Det heliga, i Preludier, sid. 303: »När man tror att genom myt eller dogm på något sätt *fullständigt* ha för föreställningen bestämt det heliga, d. v. s. begripit det i dess verklighet, så har man redan åter övergivit det religiösas område. — — — Medvetandet om att det heliga är intellektuellt otillgängligt måste vidmakthållas, även om den fromma känslan eggar till det oundvikliga försöket att för det begripande medvetandet bestämma sitt föremål».

[2] För att åskådliggöra dessa sidor hos det heliga har *R. Otto* skapat uttrycket »*det numinösa*». F. ö. framhåller han, att kategorien det heliga är sui generis och därför — såsom varje »grunddatum» — icke egentligen är definierbar — »nur erörterbar» (Das Heilige, 8 Aufl. sid. 7).

att heligheten lättare låter sig negativt avgränsas än positivt bestämmas. Skulle man — såsom ofta skett — vilja fatta heligheten såsom en gudomlig »egenskap» vid sidan av ett antal andra, så skulle detta i själva verket vara att giva heligheten både för mycket och för litet: för mycket, ty helighetens betydelse ligger överhuvud icke däri att den skulle giva gudsbilden ett visst bestämt konkret innehåll — men också för litet, ty heligheten är icke inskränkt till någon viss sida eller vissa drag i gudsbilden, utan är fastmera något som rör den i dess helhet. Heligheten är gudsbildens transcendent-mysteriösa bakgrund. Att omtala den såsom en »bakgrund» kan nu möjligen synas vara att starkt reducera dess betydelse. I själva verket är det icke så. Ty den bakgrund, om vilken här är fråga, är till en början en nödvändig bakgrund. Utan densamma skulle gudsbilden överhuvud icke vara någon *guds*bild. Heligheten är så den förutsättning, på vilken hela gudsbilden vilar. Och den är därtill det som ger samtliga de olika dragen i gudsbilden dess specifika färg, som gör dem till drag i en *guds*bild. Varje utsaga om Gud — vare sig det talas om Guds kärlek eller Guds makt eller något annat — upphör att vara en utsaga om Gud, försåvitt den icke framträder mot helighetens bakgrund. Först när heligheten får giva sin färg åt kärleken, förstå vi att vi verkligen ha att göra med en gudomlig kärlek (jmfr § 14).

Därför är den kristna trons Gud icke mindre »helig» än det gamla testamentets — och det har intet att betyda, om själva ordet icke förekommer så ofta i det nya som i det gamla testamentet. Heligheten är den självklara förutsättningen för allt urkristet vittnesbörd om Gud. Det är karakteristiskt att första bönen i Fader vår lyder: helgat varde ditt namn. Det är också karakteristiskt, att ordet helig liksom av sig själv följer med i det kristna språkbruket, så snart det är fråga om något som tillhör Guds sfär: Kristus — Guds helige, den helige Anden, de heligas samfund, helgelse, helgon, Guds heliga ord, de heliga sakramenten o. s. v. Det är icke heller en tillfällighet att vår svenska högmässa begynner med det gamla trefaldiga helig — ett anslag, en ovärderlig bakgrund för hela den följande gudstjänsten.

2. *Heligheten vakttjänst.* När heligheten står såsom gudsbildens bakgrund, garanterar den, att varje utsaga om Gud får behålla

en rent religiös karaktär. Det har eljest inom teologien ofta brustit i detta stycke. Man har med förkärlek indelat Guds »egenskaper» i metafysiska och etiska, en indelning, som visat sig vara ödesdiger för det specifikt religiösa i gudstron. Den metafysik, varom då talades t. ex. inom »ortodoxiens» teologi, hade ingen inre kontakt med tron själv och förlorade sig därför i abstrakta och för tron verklighetsfrämmande spekulationer om Guds väsen »i och för sig» (jmfr ytterligare §§ 14 och 15). När man så i motsättning härtill ville betona och i själva verket låta allt kretsa kring de »etiska egenskaperna» — såsom detta i hög grad skedde inom den av Ritschl påverkade teologien — så var detta visserligen förklarligt som en reaktionsföreteelse, men det ledde på samma gång till en eticering av religionen, som utelämnade något för densamma väsentligt. Ett symtom på hur starkt eticistisk Ritschls egen religionsuppfattning var, är, att han ville utmönstra helighetsbegreppet från gudsbilden, när det väl gick upp för honom, att heligheten icke kunde rymmas inom etiska kategorier. Den eticistiska förkrympningen av religionen kan icke övervinnas därigenom att de »metafysiska egenskaperna» såsom ett plus läggas till de etiska — detta är, såsom det framgår av det nyss sagda, ingen garanti för att gudsbildens religiösa halt kommer oavkortat fram. Det enda botemedlet är, att verkligen heligheten får vara bakgrund till alla utsagor, som överhuvud göras om Gud. Då, men också endast då, är garanti given för att vi icke skola förlora oss i abstrakta och tron ovidkommande spekulationer, och att vi icke heller skola upplösa religionen i etik.

Men därmed skyddas vi också från eudemonism och rationalism. Heligheten möter oss såsom något obetingat. Det gives ingen appell från den Helige. Heligheten griper och betvingar. Varje ombildning av kristendomen till en önskereligion är härmed utesluten. Gud är icke något som tron tager i sin tjänst på grund av de fördelar — högre eller lägre — som han skulle medföra, icke något som vi gripa till för att få våra önskningar och begär uppfyllda. Är Gud den Helige, så är han ock den av vilken vi äro »absolut beroende». Han har oss i sitt våld — icke vi honom i vårt. Så är ock rationalismens falska förtrolighet utesluten. Liksom vi överhuvud icke ha Gud i vårt våld, så ha vi

honom icke heller i vår tankes våld. Det mysteriösa moment, som häftar vid heligheten, är något som vår tanke icke förmår upplösa, utan som i stället alltmera framträder i samma mån som tanken inträngер i trons värld (jmfr § 11, mom. 2).

§ 14. Den Helige såsom Kärleken.

1. Den kristna gudsbildens innehåll karakteriseras av att allt i densamma hänföres till Kärleken såsom det allt behärskande: Gud — den Helige — *är* Kärleken. Kärleken är alltså icke en gudomlig »egenskap» vid sidan av många andra utan det samlade uttrycket för Guds väsen.

2. Att Kärleken är det samlade uttrycket för Guds väsen återspeglas i det karakteristiskt kristna gudsnamnet: Fader. Den gudomliga kärleken innebär självhängivelse och framträder såsom alltigenom förekommande.

3. Betydelsen av att Guds kärlek är den Heliges kärlek ligger däri att denna kärlek icke kan mätas med mänskliga mått, utan att i stället den mänskliga kärleken — när den är som renast — endast är en avglans av den gudomliga kärlek, vilken är så beskaffad att vi, ju närmare vi komma densamma, desto mera ställas inför dess under och outrannsakliga djup.

1. *Kärleken såsom den kristna gudsbildens behärskande innehåll.* Den gudsbild teologien givit har ofta lidit av svåra brister. Den har varit diffus och osammanhängande och den har sysslat med mångahanda för den kristna tron ovidkommande ting — något som icke varit underligt, då ju gudsbilden skulle höra till de s. k. articuli mixti och man alltså här icke ville åberopa sig på tron allena, utan också på för tron främmande spekulationer. Målet måste vara att söka få en samlad och koncentrerad gudsbild, en som verkligen kretsar kring det som för tron själv är det väsentliga och som säger oss vad tron menar, då den talar om Gud. Teologien har gärna stannat vid att fördela Guds »egenskaper» i olika klasser samt vid att inom dessa klasser

ställa ett större eller mindre antal egenskaper sida vid sida om varandra. Detta kunde icke giva någon samlad bild — ja, det hela blev som oftast osammanhängande och diffust, ty det som sades om en egenskap motsades av en annan. Det torde svårligen kunna bestridas, att gudsbilden hör till de partier, som inom troskunskapens historia behandlats på det minst tillfredsställande sättet. Man har icke precis förnummit, att man här befunnit sig i trons allra heligaste eller i det centrum, dit alla trådar löpa samman. Icke ens Schleiermacher medförde här någon effektiv förbättring. Visserligen har han den stora förtjänsten att i allt som rör gudsbilden vilja behålla kontakten med troslivet levande. Men någon samlad och sluten gudsbild kunde han icke giva — detta *redan* av den anledningen, att han sprängde sönder framställningen av denna bild och fördelade den på troskunskapens olika huvuddelar.

Vi ha i det föregående talat om heligheten såsom gudsbildens bakgrund. När det nu gäller innehållet i den gudsbild, som avtecknar sig mot denna bakgrund, är det icke fråga om en rad, mer eller mindre med varandra sammanhängande »egenskaper», utan allenast om *ett enda:* Kärleken. I den *kristna* gudsbilden, den gudsbild som vinner liv av och som — just såsom kristen — måste s. a. s. stå sig inför kristusgärningen, är kärleken det alltbehärskande, ett och allt. Hela den kristna gudsbildens innehåll kan sammanfattas i den johanneiska utsagan: Gud är Kärleken. Vi kunna icke säga något om Gud — vare sig om hans makt eller om hans motsättning mot det onda eller om något annat — som icke tillika är en utsaga om Guds kärlek. Inga andra »egenskaper» kunna samordnas med kärleken[1]. Om en utsaga om Gud *icke* tillika är en utsaga om hans kärlek, om den icke på ett eller annat sätt innehåller en bestämning av den gudomliga kärleken, så befinner den sig i själva verket på ett plan nedanför den kristna gudsbilden. Därför är det ingen tillfällighet, att det i nya testamentet heter: Gud *är* Kärleken. Paulus säger detsamma — hela hans kristna tro

[1] Jmfr A. E. Baker, Values that God stands for (i The Pilgrim, 1921, sid. 413): »The important distinction in modern theology is that between those who believe that God is Love and only Love, and those who believe that Love is only one of His attributes».

sammanfattas i detta: intet skall skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus. Desslikes ha ock alla stora förnyare inom kristenheten — Augustinus, Bernhard, Franciskus, Luther o. s. v. — förmått på ett nytt och levande sätt tala om huru Gud är Kärleken. »Lagen» är — säger Luther — Guds »främmande verk» (opus alienum), »evangelium» däremot hans »eget verk» (opus proprium): »därinne i Guds sal och slott är idel kärlek»; »Kristus är Guds faderliga hjärtas spegel» — »und ist kein andrer Gott».

När teologien velat samordna andra gudomliga »egenskaper» med kärleken, har detta icke bara berott på bristande insikt om kärlekens ställning, utan ock understundom på fruktan att ett framhållande av kärleken skulle undanskymma väsentliga drag i gudsbilden — man finner det riskabelt att vilja göra kärleken till ett och allt. Det är också påtagligt, att den gudomliga kärleken mången gång fattats på ett verklighetsfrämmande och förflackande sätt, att det funnits gott om en förkunnelse av Guds »faderskärlek», som saknat kraft och sälta och som därför endast gjort gudsbilden livlös. Men hjälpen häremot ligger icke i ett införande av andra sidoordnade »egenskaper», som skulle begränsa och kringskära den gudomliga kärleken — detta kan endast försvaga gudsbildens kristna halt. Utan den ligger endast däri att troskunskapen söker låta den gudomliga kärlekens suveränitet (§ 15), dess obrutna motsatsförhållande till det onda (§ 16) samt dess outrannsakliga djup (mom. 3) oavkortat komma till uttryck.

2. *Kärlekens egenart.* Svaret på frågan om den gudomliga kärlekens innebörd kan endast givas av troskunskapens framställning i dess helhet. Allt vad troskunskapen har att säga om det kristna trosinnehållet är intet annat än en utläggning av detta tema. Det kan alltså här endast vara tal om en preliminär bestämning. Kärlekens egenart ligger då däri att den innebär självmeddelelse, självhängivelse, självutgivelse — ingenting mindre än detta. Gud giver, såsom reformatorerna gärna sade, icke bara vissa gåvor, utan han giver först och främst *sig själv* — däri består kärleken.

Denna gudomliga kärleks art yttrar sig däri att den är en alltigenom *»förekommande»* kärlek. Den är icke beroende av något

eller någon, utan den är omedelbart framspringande. Gud älskar icke därför att vi skulle gjort oss förtjänta av hans kärlek, utan hans kärlek är under alla förhållanden det primära. »Icke däri består kärleken, att vi hava älskat Gud, utan däri att han har älskat oss» (1 Joh. 4: 10).

När det karakteristiskt kristna gudsnamnet framför andra är Fader, är detta såväl ett uttryck för att den kristna trons Gud alltigenom är kärlek som för denna kärleks art. Ty det väsentliga i den symbol vi därmed bruka är, såsom Pehr Eklund aldrig tröttnade att säga: »Fadern, *som älskar med fadershjärta.*»[1] Denna faderskärlek är till sitt väsen självmeddelelse, den är tillika alltigenom förekommande och den vet icke av omskiften eller växling. Den är bevekelsegrunden till allt vad Gud gör — det finnes inga andra bevekelsegrunder till Guds handlingssätt än denna. Allt springer fram från detta upphov och får sin tydning därav. Sådan är den kristna trons fadersbild, präglad som den är av kristusgärningen, av att »vår Fader» tillika är »vår Herres Jesu Kristi Fader».

3. *Den Heliges kärlek.* Den gudomliga kärlekens outrannsakliga djup härrör därav att den är den Heliges kärlek. Ordet kärlek är hämtat från det mänskliga personlighetslivet. Men detta betyder icke att tron skulle kopiera Guds kärlek efter människokärlek. Visserligen är det givetvis icke utan orsak, som just *detta* ord blivit hämtat fram från det som gäller bland människor. Här finns en inre släktskap. Vår tanke kan icke frigöra sig från det högsta »jordiska», när den söker »det himmelska». Men på samma gång behåller det outrannsakliga sin rätt. Guds kärlek är för tron icke en kopia av den mänskliga, utan denna är, när den är som renast, en avglans av den Kärlek, som vi nämna Gud. Guds Kärlek mätes icke efter vår, utan det gäller tvärtom: »älsken — — och varen så eder himmelske Faders barn» (Mt. 5: 44 f.); »varen alltså I fullkomliga, såsom eder himmelske Fader är fullkomlig» (Mt. 5: 48). Hur levande nära Guds kärlek än kommer tron, kan trosvittnesbördet endast tala därom i famlande bilder. Det talar om Gud såsom vår Fader och vill därmed utsäga något grundväsentligt i fråga om guds-

[1] Pehr Eklund, Evangelisk fadervårsdyrkan, I, sid. 75.

bilden — men denne Fader är tillika en »Fader, från vilken allt vad fader heter i himmelen och på jorden har sitt namn» (Ef. 3: 15), han är »den himmelske» Fadern. Sådana uttryck åskådliggöra det outsägliga, som rymmes i den gudomliga kärleken (jmfr § 11, mom. 2). Att få del av denna kärlek är att uppfyllas med »den frid, som övergår allt förstånd» (Fil. 4: 7). Den konsekventa mystiken låter Gud vara blott och bart det outforskbara — rationalismen låter Gud rymmas i mänskliga tankar. För tron däremot är Gud på en gång den uppenbare och den fördolde Guden, ty Guds kärlek är den heliga kärleken.

§ 15. Kärlekens suveränitet.

1. Att tala om Guds makt är icke att giva Gud ett nytt »attribut» vid sidan om kärleken, utan att tala om Kärlekens suveränitet. Guds makt är nämligen icke en yttre, oemotståndligt verkande despotisk makt, utan kärlekens makt. Varje tankegång, som icke konsekvent fullföljer denna synpunkt, leder till en abstrakt och verklighetsfrämmande gudsbild.

2. Är Guds suveränitet kärlekens suveränitet, så betyder Guds »allmakt» icke längre den abstrakta tanken på en rent godtyckligt verkande gudomlig vilja och icke heller föreställningen att allt som sker är ett förverkligande av Guds vilja — allmakten betyder i stället kärlekens möjlighet att suveränt göra sig gällande i varje läge. Guds »evighet» är då icke en abstrakt utomtidlighet, utan kärlekens suveränitet i förhållande till tiden, dess upphöjdhet över allt vad förgängelse heter. Hans »allestädesnärvaro» är icke en abstrakt utom-rumslighet eller en naturalistisk-panteiserande idé om hans existens i allt varande — den betyder i stället att intet rum är avstängt för den gudomliga kärlekens härskarmakt. Guds »allvetande» är icke ett abstrakt förutvetande, utan den kärlekens suveränt genomträngande blick, för vilken allt är genomskinligt klart.

3. Såsom Guds suveränitet alltigenom präglas av kärleken, så får ock den gudomliga kärleken sin prägel av suveräniteten. Guds kärlek är icke en makt vid sidan av många andra makter, utan tillvarons suveräna makt. Därmed upphäves all konkurrens, vilken stundom — såsom i förhållandet mellan luthersk och reformert teologi — förmärkts mellan Guds kärlek och hans suveränitet.

1. *Guds suveränitet är kärlekens suveränitet.* Om kärleken är det allt behärskande i den kristna trons gudsbild, så är ock varje utsaga om Gud en utsaga om hans kärlek. Guds »makt» kan då icke vara någonting, som står vid sidan om hans kärlek och som s. a. s. existerar oberoende av denna, utan den är just kärlekens makt. Det finnes ingen annan gudomlig makt än kärlekens. Att betvingas av Gud är att betvingas av hans kärlek.

Rester av ett helt annat, från den kristna trons egen synpunkt lägre betraktelsesätt ha emellertid rikligen försports inom det teologiska tänkandet över Guds allmakt. Man har mer eller mindre velat fatta denna såsom s. a. s. en naken makt, verkande oemotståndligt, med yttre tvång. Gud har så mer eller mindre blivit despoten, vilkens godtyckligt verkande vilja allt varit underkastat. Sådana föreställningar ha färgat tankarna om Guds förhållande till världsloppet och ha t. o. m. kunnat tränga in i de tankar man gjort sig om Guds frälsningsgärning. Det är emellertid ingen tillfällighet, att de just här stöta på det starkaste motståndet: de strida nämligen direkt och påtagligt mot vad tron här förnimmer av den gudomliga maktens art och verkningssätt. Försöket att fatta Guds makt såsom kvantitativt obegränsad säger på en gång för mycket och för litet. För mycket — försåvitt som under sådana förhållanden allt det som sker utan vidare skulle vara ett direkt uttryck för Guds vilja, och Guds vilja alltså skulle sökas även i sådant som står den uppenbart emot. Men å andra sidan säger denna kvantitativa uppskattning också och framför allt för litet, ty om Guds makt verkligen vore en dylik yttre makt, en tvångs- och våldsmakt, skulle den icke kunna vara makten över all annan makt. Vad den yttre, rena styrkans makt än förmår — *ett* förmår den icke:

att övervinna människoviljor och befria dem från egocentricitetens herravälde. Kärlek kan icke tvingas fram. Människohjärtan kunna endast vinnas med kärlekens makt[1]. Vore Guds makt intet annat än den råa styrkans makt, så skulle den makten stranda inför det onda; Gud skulle icke kunna vinna det, som han enligt trons ständigt upprepade erfarenhet visar sig kunna vinna. Hans makt skulle oåterkalleligen stranda inför de mänskliga viljorna. Därför innebär den åskådning, som vill se Guds makt såsom en despotisk makt, i själva verket icke någon upphöjelse av den gudomliga makten, utan i stället ett förringande av densamma: man ger Gud mindre än vad den kristna tron på grund av sin egen innersta erfarenhet måste giva honom. Den despotiska makten är en vrångbild av Guds suveränitet.

Så snart Guds suveränitet lösgöres från hans kärlek och fattas såsom något självständigt vid sidan av denna, blir gudsbilden alltså verklighetsfrämmande, d. v. s. icke svarande mot vad tron ser. I samma mån som gudsbilden då blir föremål för tankens bearbetning, blir den också livlös. Ty när det primitivt despotiska draget under denna bearbetning förflyktigas, inträder i dess ställe en omtolkning av Guds suveränitet i antingen deistisk eller panteistisk riktning. Men därmed blir gudsbilden icke bara verklighetsfrämmande, utan också livlös: panteismens i allt existerande Gud är i själva verket lika livlös som deismens över allt upphöjda och fjärran varande Gud (jmfr § 17). Om en levande Gud kan det endast vara fråga, försåvitt som Guds suveränitet — i enlighet med trons sätt att se — fattas såsom alltigenom en den gudomliga kärlekens suveränitet.

2. *Olika sidor av Guds suveränitet.* Vi komma här i beröring med hela det komplex av trosföreställningar, som man inom teologiens historia sammanfört under sådana rubriker som Guds »formella» eller »metafysiska» eller »absoluta» egenskaper. Det är icke för mycket sagt, att man här mer än eljest opererat med en för troslivet främmande och konstruktiv spekulation, som alldeles icke givit vid handen, att man befunne sig inom *tros*kunskapens område. Vill man förbliva inom detta område, så

[1] Jmfr härtill W. Temple, The faith and modern thought, sid. 124 ff.

gäller det att konsekvent fullfölja tanken på Guds suveränitet såsom alltigenom en kärlekens suveränitet.

Om nu Guds suveränitet verkligen har denna karaktär — vad innebär då Guds »*allmakt*»? Till en början är det tydligt, att vi nu omedelbart befrias från allehanda meningslösa frågor om Guds allmakt, sådana som ofta trängt sig fram även inom teologien. Det har frågats: kan Gud göra allt? Kan han t. ex. förvandla en sten till ett djur o. s. v.? Alla frågor av denna typ visa sig såsom fullständigt ovidkommande och i grunden meningslösa. De ha överhuvud ingenting med tron att skaffa. De bottna i en föreställning om Guds vilja, som låter denna vara helt och hållet godtycklig och som icke beaktar, att det här är fråga om kärlekens makt och om ingenting annat. Frågan om Guds maktmöjligheter blir nu helt och hållet en fråga om den gudomliga kärlekens maktmöjligheter. Gud »gör» ingenting annat och vill ingenting annat göra än sådant varigenom den gudomliga kärleken realiserar sig själv.

Men är Guds makt alltigenom en kärlekens makt, så är det vidare tydligt, att allt som icke kan återföras på Guds kärlek icke heller kan återföras på Guds makt. Allt som sker är m. a. o. — för tron — icke något direkt uttryck för eller utslag av Guds vilja. Ty allt som sker är icke, enligt trons sätt att se, något uttryck för den gudomliga kärleken och dess herravälde. Tron kan icke blunda för att det finns mycket i tillvaron, som icke blott icke ger uttryck åt Guds vilja, utan som t. o. m. direkt strider mot denna. Tron kan icke lämna ur räkningen allt, vad den kallar synd (§§ 30—32), och den vet nogsamt, att synden och allt det, som följer av densamma, ingalunda svarar mot Guds vilja. Vill man alltså fatta Guds allmakt såsom om den skulle innebära att allt som sker återspeglar Guds suveräna vilja, så kan tron alldeles icke verifiera en dylik uppfattning — ja, den måste direkt bestrida densamma såsom icke svarande mot trons egen värdesättning av tillvarons faktiska beskaffenhet (jmfr § 21, mom. 1).

Trons verifikation av den gudomliga kärlekens makt ligger i en helt annan linje — den är närmast en verifikation av den gudomliga kärlekens möjlighet att göra sig gällande i varje läge. Guds kärlek förmår att betvinga även det starkaste motstånd

och att hävda sig själv i den mest förtvivlade situation, ja, den förmår t. o. m. att tvinga det som i och för sig är fientligt mot Guds vilja att tjäna denna vilja. En sådan syn på Guds suveränitet är icke längre verklighetsfrämmande — den verifieras ständigt på nytt av trons livserfarenhet, och trosvittnesbördet ger rikligen uttryck däråt. Så visar sig i själva verket den gudomliga kärlekens makt för tron icke bara såsom en makt, vilken är överlägsen, starkare än all annan makt, utan i grunden såsom tillvarons suveräna makt, den makt av vilken vi — för att tala med Schleiermacher — äro absolut beroende. Allt annat som kallas makt och som har maktens sken bär upplösningens, förödelsens och undergångens frön inom sig. Den sjunker ned i stoftet och blir till intet — *denna* makt, och den allena, är livets makt. Att vara skild från denna makt är undergång, att vara förenad med den är »evigt liv».

Guds »*evighet*» betyder då icke någon dimmig föreställning om Gud, såsom varande »utanför» tiden och om tiden såsom s. a. s. icke spelande någon roll för Gud — det är tvärtom väsentligt för tron att tänka sig Gud såsom varande med *i* tiden, såsom effektivt verksam i det som här sker. Det »eviga» leder icke tanken till något som var »före» tiden och något som skall komma en gång »efter» tiden. Evigheten låter sig icke tänkas såsom något kvantitativt skilt från tiden — så snart man vill fullfölja en dylik tanke kommer man i själva verket endast till föreställningen om en oändligt utsträckt tid, men en oändligt utsträckt tid är ingen evighet. Utan Guds evighet är den gudomliga kärlekens suveränitet i förhållande till tiden. Guds kärlek vet icke av den förgängelse, som eljest häftar vid allt det till tiden hör. Gud rymmes icke inom några begränsningar, icke heller inom några tidsbegränsningar. Detta uttryckes på trons språk så, att Gud är »den, som var och som är och som kommer», att han är »A och O, begynnelsen och änden», att »tusen år äro för honom såsom en dag» o. s. v. Allt som dylika famlande uttryck vilja utsäga kan sammanfattas i det apostoliska ordet: Kärleken förgår aldrig — detta ord då taget i djupast tänkbara bemärkelse såsom en »trosmetafysisk» utsaga om kärleken som livets suveräna makt. Det eviga livet är — vare sig tanken går till det som kommer, eller till det som är — delaktighet i denna suveräna

kärlek. Ty det eviga livet är för tron icke endast föremål för hopp: »detta är evigt liv att de känna dig, den ende sanne Guden» (Joh. 17: 3). I en gammal svensk jul- och nyårspsalm bedes det karakteristiskt om »att vi må leva evinnerlig i detta nya år»[1]. Evigt liv är en kvalitetsbestämning om livet såsom ett liv i gemenskap med den levande Guden.

Även Guds »*allestädesnärvaro*» måste ses från synpunkten av den gudomliga kärlekens suveränitet. Det är alltså icke här fråga om en abstrakt utom-rumslighet, som i själva verket icke blir annat än en ny rumslighet, och icke heller om några i naturalistisk-panteistisk riktning gående föreställningar om Guds närvaro i allt som existerar. Alla frågor om Gud är i blomman eller i stenen o. s. v. äro tron helt ovidkommande. Gud sitter icke såsom något slags naturstoff fast överallt. Den »allestädesnärvaro», som tron verifierar, är av ett helt annat slag. Den innebär ingenting annat än den gudomliga kärlekens möjlighet att göra sig gällande överallt utan hinder av rumsliga begränsningar. Det finnes intet rum, som är avstängt från den gudomliga kärlekens härskarmakt. Gud kan nå oss var vi än äro, och det är fruktlöst för en människa, som Gud griper, att söka fly undan hans makt: »fore jag upp i himmelen, så är du där, och bäddade jag åt mig i dödsriket, se, så är du ock där» (Ps. 139: 8). Men Gud »*är*» endast där, varest hans kärlek realiserar sig själv. Där Guds kärlek verkar, där är Gud — även om människoläpparna icke skulle våga att uttala den Högstes namn; men där hans kärlek icke verkar, där är han icke — även om hans lov skulle sjungas i de skönaste lovsånger. Guds allestädesnärvaro är alltigenom en den gudomliga kärlekens aktiva närvaro.

Slutligen blir Guds »*allvetande*» från denna samma synpunkt sett något helt annat än den abstrakta tanken på Guds »förutvetande». Denna sistnämnda föreställning hänger tillsammans med en deistiskt färgad gudsbild, som icke svarar mot trons syn på den levande och i historien verkande Guden. Det har också visat sig, att föreställningen om Guds abstrakta förutvetande i stor utsträckning givit upphov till allehanda för tron främmande spekulationer, såsom t. ex. frågan om Gud frälsar människan därför, att han förutser hennes tro eller ej. I själva ver-

[1] Gamla svenska psalmboken, nr 134, vers 6.

ket är Guds »allvetande» ett uttryck för den osvikliga säkerheten i Guds domar, för den kärlekens suveränt genomträngande blick, som ser allt genomskinligt klart och av sig själv vet vad i människan är (Joh. 2: 25). Denna allvetenhet verifieras ständigt på nytt av tron, som väl vet att ingenting är fördolt för Gud, ja, att »själva mörkret icke är mörkt när honom» såsom psalmisten med träffande paradoxalitet uttrycker det. Varje försök att fördölja något inför detta allseende öga är från början uteslutet — här gäller oavkortat ordet om att ingenting är fördolt som icke skall bliva uppenbart.

3. *Kärlek och suveränitet.* Vi ha i det föregående sett, att Guds suveränitet alltigenom är en kärlekens suveränitet, att det icke finnes någon gudomlig makt, som icke är en kärlekens makt. Suveräniteten är en nödvändig bestämning hos den gudomliga kärleken — denna är alltid till såsom suverän, såsom en allsmäktig, evig, överallt verksam, allt genomskådande kärlek. Denna suveränitet präglar den gudomliga kärleken. Genom densamma har en väsentlig sida hos den gudomliga kärleken — dess höghet — kommit till synes. Den gudomliga kärleken är icke en makt bredvid andra, utan i grunden tillvarons suveräna makt.

Om Guds suveränitet alltså innebär en bestämning av hans kärlek, är varje rivalitet mellan Guds kärlek och makt utesluten. Frågan om makten eller kärleken skall starkast betonas, är meningslös — den utgår från den falska föreställningen att det här gäller tvenne sidoordnade »egenskaper» hos Gud. När som bekant olikheten mellan en äldre luthersk och reformert teologi kunnat taga sig uttryck däri, att de reformerta ville fatta makten och de lutherska kärleken såsom det överordnade hos Gud, så ligger det från den allmänneliga kristna trons synpunkt riskabla i en dylik fördelning däri, att den förra tankegången fördunklade maktens karaktär av att alltigenom vara *kärlekens* makt och den senare fördunklade kärlekens *suveränitet*. Även om den lutherska teologien här genom sin starkare betoning av kärleken måste sägas ligga djupare, så infördes dock i båda fallen en splittring i Guds väsen mellan makt och kärlek, som icke svarar mot trons syn på den gudomliga kärleken såsom tillvarons suveräna makt. De svårigheter, som denna trons syn

bereder tanken i fråga om Guds förhållande till världsloppet (§§ 21 och 22), kunna icke lösas genom införandet av en dualism i Guds eget väsen. På den vägen uppnår man endast att fördunkla den gudsbild som tron ser.

§ 16. Kärlekens motsättning till det onda.

1. Guds motsatsförhållande till det onda är alltigenom ett kärlekens motsatsförhållande till det som står densamma emot. Det består däri att kärleken oavkortat hävdar sig själv i sin renhet. Varje tolkning av Guds motsatsförhållande till det onda, som icke konsekvent fasthåller denna synpunkt, splittrar och fördunklar den kristna trons gudsbild.

2. Från negativ synpunkt sett kommer Guds förhållande till det onda till uttryck i en mångfald bilder sådana som Guds »stränghet, hat, vrede» o. s. v. Alla dylika bilder äro legitima, så länge de utsäga något om Guds kärlek och åskådliggöra kärlekens karaktär av att vara avskiljande, när den icke kan vara frälsande. Detsamma gäller om uttrycket Guds »rättfärdighet», försåvitt som detta tages såsom ett sammanfattande uttryck för Guds reaktion emot det onda.

3. De djupaste uttrycken för den gudomliga kärlekens motsatsförhållande till det onda finner den kristna tron däri, att Gud gör allt för att övervinna detsamma, ända därhän att han bär dess börda och utger sig själv i kärlekens offergärning. Så är Korset på en gång utslaget av Guds oförtydbaraste motsatsförhållande till det onda och av den gudomliga kärlekens suveränitet gentemot detsamma.

1. *Kärlekens självhävdelse.* Är Gud kärleken, så står han därmed i obruten motsättning till allt som icke harmonierar med, allt som är fientligt eller indifferent i förhållande till denna kärlek — till det indifferenta icke mindre än till det fientliga.

Det motsatsförhållande, om vilket här är tal, är alltså alltigenom ett kärlekens motsatsförhållande. Men att så är innebär intet försvagande av motsatsförhållandet — tvärtom: ingen motsättning kan vara mera deciderad och utpräglad, mer tillspetsad än just kärlekens. Ju starkare Guds kärlek kommer till synes, desto starkare kommer också Guds motsatsförhållande till det onda i dagen. Därför är detta motsatsförhållande icke starkare i det gamla testamentet än i det nya, utan alldeles tvärtom. Det ligger i kärlekens natur att den måste reagera mot det som är oförenligt med densamma — den måste, försåvitt den icke skall förlora sin egenart, hävda sig själv såsom kärlek.

Den kristna tron har därför alltifrån början i de starkaste ordalag givit uttryck åt Guds motsatsförhållande till det onda. Den har väl förstått, att kärleken, därest detta drag skulle saknas eller ens aldrig så litet fördunklas, komme att mista sin själ och förvandlas till en karrikatyr av vad den gudomliga kärleken verkligen är. Ingenting är mera främmande för den kristna tron än föreställningen att den gudomliga kärleken skulle ha karaktären av ett överseende, som icke skulle »taga det så noga», med det onda, att Gud skulle s. a. s. se genom fingrarna med synden och »naturligtvis» förlåta, eftersom detta tillhör hans »yrke». När teologien sökt klarlägga arten av detta Guds motsatsförhållande, har den emellertid ofta nog icke konsekvent fasthållit, att det här genomgående är fråga om en kärlekens egen motsättning. Den har tvärtom infört en dualism i Guds väsen och låtit hans reaktion mot det onda vara uttryck för en förment annan sida hos Gud än kärleken — man har mer eller mindre medvetet arbetat med den föreställningen, att kärleken skulle upphöra där den nu omtalade reaktionen börjar. Avsikten har givetvis varit att låta denna komma till oförbehållsamt uttryck. Och denna avsikt är från den kristna trons synpunkt fullt legitim såsom oskiljaktigt förbunden med kristendomens grundfaktum. En annan sak är emellertid att den icke kan vinnas på den här inslagna vägen. Ty så snart Gud tillskrives något annat syfte än kärlekens, blir motsatsförhållandet icke skärpt utan försvagat. Endast den rena kärleken står obetingat och effektivt emot det onda. Gud är aldrig något annat än kärlek, icke ens i sitt motsatsförhållande till det onda, ja,

allra minst där. Varje dualism i Guds väsen är utesluten för den gudsbild, som färgas och bestämmes av kristusgärningen. Det finnes ingen motsättning mellan Guds ovilja mot synden och hans kärlek — denna »ovilja» är tvärtom alltigenom ett utslag av att han till sitt väsen är »idel kärlek». Från denna synpunkt måste alla de bildliga uttryck, som kunna nyttjas för att åskådliggöra Guds motsatsförhållande till det onda, granskas och värdesättas. Guds »oföränderlighet» ligger nämligen just däri, att Gud under alla lägen och inför allt är och förblir kärleken. Oföränderligheten betyder då icke att Gud i alla lägen skulle förhålla sig stereotypt lika, men i stället att Guds förhållande — hur olikartat det än kan gestalta sig — alltid är ett förhållande, som har sin grund i och präglas av hans kärlek.

2. *Negativa uttryck för kärlekens självhävdelse.* Inom det kristna trosvittnesbördet förekommer ett stort antal mer eller mindre starkt antropopatiskt färgade uttryck, vilka avse att åskådliggöra oförenligheten mellan den gudomliga kärleken och det som står densamma emot. Så talas det om synden såsom en styggelse inför Gud samt om Guds hat, fiendskap, vrede o. s. v. gentemot densamma. Inför dessa och andra besläktade uttryck gäller det att icke släppa ur sikte, att de dels äro symboliska och dels alla utsäga något om den gudomliga kärleken. Endast om dessa båda synpunkter strängt fasthållas, kunna dylika bestämningar om Guds förhållande till det onda legitimeras såsom kristna. När man stundom inom den kristna trosskunskapens historia velat avvisa ett sådant ord som Guds »vrede» eller inskränka dess användning till »slutdomen» (Ritschl), hänger detta tillsamman med att dels ordets bildkaraktär och dels den gudomliga kärlekens radikala motsättning mot det onda icke tillbörligt beaktats. Det kristna språkbruket kan i själva verket här lika litet som eljest undvara från det mänskliga personlighetslivet hämtade symboliska uttryck. Och dessa starkt viljebetonade ord tjäna då till att på ett målande, konkret och livfullt sätt åskådliggöra den gudomliga kärlekens oavlåtliga och radikala motsatsförhållande till allt som står densamma emot. Det finns under sådana förhållanden ingen anledning att vilja begränsa Guds »vrede» endast till en sista »slut-

dom» — Gud är alltid och under alla omständigheter »vred» på synden; hans vrede åskådliggör »den spontana intensiteten i Guds avståndstagande från synden» — trons Gud är en viljande Gud, och hans vilja gentemot det onda måste vara en ovilja av det radikalaste slag, en absolut 'stränghet'»[1]. Den kristna församlingen sjunger alltjämt på goda grunder: »vänd av din vrede» (Sv. Psb. 387)[2]. När det understundom kunnat heta, att Gud är fientlig mot eller vred på synden, men att han älskar syndaren, kan man visserligen giva sitt erkännande åt det motiv, som ligger bakom en dylik distinktion, alldenstund detta uppenbarligen är att hävda den gudomliga kärleken mitt i »vreden». Men distinktionen måste icke desto mindre sägas vara av tvivelaktigt värde. Den förutsätter nämligen, att synden skulle kunna skiljas från syndaren på ett sätt, som i själva verket fördunklar syndens karaktär av att vara ett viljefördärv (§ 30). Därmed fördunklas då just det som dessa symboliska uttryck vilja utsäga, nämligen det obrutna och oförbehållsamma i Guds motsättning mot synden: Gud är under inga förhållanden neutral med hänsyn till denna. Riktigare är då att framhålla, hurusom dessa bilder endast äga ett begränsat värde och ingalunda giva något adekvat uttryck för Guds motsatsförhållande samt att deras värde helt och hållet går förlorat, försåvitt som Guds »fiendskap» icke fattas såsom alltigenom präglad och bestämd av hans kärlek.

Såsom ett sammanfattande uttryck för Guds motsatsförhållande till det onda har teologien med förkärlek använt bestämningen Guds »rättfärdighet». Detta ord låter sig också med fördel brukas i nu angivna syfte — i varje fall är det mera befogat att i detta sammanhang tala om Guds rättfärdighet än om Guds helighet. När teologien velat nyttja detta senare uttryck såsom åskådliggörande Guds reaktion mot det onda och såsom ett slags parallellbestämning till Guds rättfärdighet, har det i själva verket fått en ensidig tydning, som icke svarar mot dess karaktär såsom religiöst huvudord (jmfr ovan § 13). Om rättfärdigheten så tages såsom sammanfattande uttryck för Guds motsatsförhållande till det onda, gäller det givetvis också här, att denna reaktion alltigenom fattas såsom en kärlekens

[1] E. Eidem: Den lidande Guden, sid. 49.
[2] Jmfr R. Otto, Das Heilige, 8:de uppl., sid. 20 f.

reaktion eller m. a. o. att reaktionen ingenting annat innebär än det avskiljande, som med en inre nödvändighet kommer till stånd, så snart som den gudomliga kärleken framträder i sin renhet. Det kan alltså icke vara fråga om någon dualism mellan Guds kärlek och hans rättfärdighet. De försoningsteorier, som understundom byggt på en dylik dualism, åstadkomma därmed endast en fördunkling av den kristna gudsbildens karaktär. Guds rättfärdighet är icke en rättfärdighet, som står i motsats till hans kärlek, utan i stället — för att begagna ett expressivt uttryck av Nietzsche — »kärleken med seende ögon». Rättfärdigheten vakar över att kärleken får behålla sin renhet och skyddar densamma mot all förvekligande omtolkning. Å andra sidan står kärleken på vakt om att rättfärdigheten icke förlorar sin egenart: en rättfärdighet utan kärlek är ingen rättfärdighet utan endast hårdhet och därmed en vrångbild av verklig rättfärdighet. Det är ock karakteristiskt, att Guds »rättfärdighet» i det bibliska språkbruket — såväl i gamla som nya testamentet — icke endast uttrycker Guds motsatsförhållande till det onda från negativ synpunkt utan ofta står såsom rent av likbetydande med hans »nåd», »hjälp», »frälsning» och »godhet». Detta förhållande åskådliggör å ena sidan att rättfärdigheten aldrig under några förhållanden kan skiljas från kärleken och fattas såsom något med densamma sidoordnat, utan att den i stället är en bestämning av kärleken, samt å andra sidan att Guds motsatsförhållande till det onda aldrig är endast av negativ karaktär, utan i själva verket alltid syftar till ett övervinnande av det som står hans kärlek emot.

3. *Kärlekens självutgivelse.* Den högsta formen för den gudomliga kärlekens självhävdelse är dess självutgivelse i syfte att på denna väg övervinna det onda. Därför äro icke de negativa uttrycken för Guds motsatsförhållande till det onda de som mest oförtydbart åskådliggöra detta, utan saken fattas både djupare och mera oförtydbart i och genom sådana utsagor om Gud, vilka ställa oss inför den gudomliga kärlekens självutgivelse — ja, de »negativa» uttrycken bliva, i den mån som de skulle lösgöras från dessa »positiva» utsagor, direkt missvisande. Arten av den gudomliga kärlekens motsatsförhållande präglas nämligen för

[3] Jmfr: Den allmänneliga kristna tron.

den kristna tron framför allt annat av det faktum, att Korset står i mittpunkten av Guds historia med mänskligheten. Från denna synpunkt ter sig Guds motsatsförhållande till det onda genomgående såsom syftande till det ondas övervinnande — även de skenbart rent negativa utslagen av motsatsförhållandet visar sig stå i detta syftemåls tjänst. Men de djupaste uttrycken för Guds kärleks reaktion bliva då för den kristna tron sådana uttryck, som visa vad det ondas övervinnande s. a. s. kostar Gud, som åskådliggöra, hurusom Gud icke står kyligt utanför, utan i stället bär bördan och utger sig själv i kärlekens offergärning. Om denna gudsgärning skall utförligare talas i det följande (§§ 18 samt 23—26). Här må endast sägas, att den gudomliga kärleken från denna synpunkt närmast visar sig såsom en »lidande» kärlek. Men denna kärlekens kvalitet kan då minst av allt fattas såsom endast passivitet — den är tvärtom aktiv till sin karaktär och tillika utgångspunkten för den högsta aktivitet — för den aktivitet nämligen, som vållar att Gud framträder såsom den »frälsande», »förlåtande», »barmhärtige» och »nådige» Guden, vilken genom kärlekens självutgivelse segrar över det som står kärleken emot. Och just detta, som så betygar Guds motsatsförhållande till det onda på det mest oförtydbara sätt, betygar på samma gång den gudomliga kärlekens suveränitet. Ty denna kommer aldrig mera oförtydbart till synes än därigenom att Gud övervinner och omskapar det som står hans kärlek emot. På goda grunder heter det i en av våra kollektböner, att Gud »mest bevisar sin allmakt» däri, att han »skonar oss och förlåter vad vi brutit»[1].

§ 17. Transcendens och immanens i gudsbegreppet.

1. Varje trosutsaga om Gud är en utsaga på en gång om Guds närhet och om hans avstånd samt låter Gud framträda såsom på en gång fattbar och ofattbar.

2. Bestämningarna »transcendens» och »immanens» äro sammanfattande uttryck för den härigenom framträdande dubbel-

[1] Den svenska evangelieboken, kollektbön på 10 söndagen efter Trefaldighet.

sidigheten i gudsbilden. Båda dessa synpunkter äro därför väsentliga för den kristna trons gudsbild. Enbart transcendens förvandlar trons levande Gud till en abstrakt och i grunden betydelselös idé. Enbart immanens upplöser det för gudsbilden konstitutiva och förflyktigar dess religiösa halt. Den kristna trons Gud är den transcendente Guden, som på samma gång är immanent, d. v. s. realiserar sin kärleksvilja i världen. Transcendensbestämningen måste därvid tolkas såsom en kvalitativ bestämning.

3. När den kristna tron tillskriver Gud personlighet ligger däri ett hävdande dels av Guds aktivitet och dels av det kristna gudsförhållandets personligt-andliga art. Uttrycket person står då på vakt mot gudsbildens förflyktigande till en abstrakt idé samt mot dess förgrovning till en naturkraft. De invändningar, som med fog kunna riktas mot föreställningen om Gud såsom person, bortfalla, så snart uttryckets symboliska art tillbörligt beaktas.

1. *Gudsbildens dubbelsidighet.* Sammanfattningens första moment anknyter till de utredningar, som förut givits i § 3 om uppenbarelsetolkningens förhållande till rationalism och mystik, i § 11 om troskunskapens rationella och irrationella sida, i § 13 om heligheten såsom gudsbildens bakgrund samt i § 14 om betydelsen av att Guds kärlek är den Heliges kärlek. Det har härvid särskilt framhållits, att det outrannsakliga i Guds väsen ingalunda försvinner för trons öga, i den mån som tron genom uppenbarelsen lär känna Gud, utan att tvärtom detta outrannsakliga så mycket starkare framträder i samma mån som tanken söker klarlägga och fixera det som tron ser. Denna samma proportion gäller också om begreppsparet närhet och avstånd: ju mera tron förnimmer Guds närhet, desto starkare framträder på samma gång människans avstånd från honom. Här må endast tilläggas, att vi under sådana förhållanden icke gärna — såsom man stundom försökt[1] — kunna skilja mellan vissa

[1] Så H. Stephan, Glaubenslehre, sid. 78 ff.

»sidor» av Guds väsen, vilka skola stå för Guds närhet, och andra som skola stå för hans avstånd från oss. Ett sådant försök till distinktion är överhuvud endast tänkbart under den förutsättningen att man förbiser, hurusom *varje* innehållsbestämd utsaga om Gud är en utsaga om den Heliges kärlek. Men om — såsom vi sett — verkligen varje bestämning av den kristna gudsbilden är en bestämning av den Heliges kärlek, så går det icke längre att säga, att kärleken skulle giva uttryck för Guds närhet i motsats till »andra sidor» av Guds väsen, som skulle uttrycka hans avstånd från oss — detta såväl därför att den kristna tron icke vet av några andra sidor av Guds väsen än kärleken som därför att just kärleken på en gång ger uttryck åt både närhet och avstånd. Just när Guds kärlek kommer oss som allra närmast, förnimma vi som allra starkast och mest ofrånkomligt vårt avstånd från och vårt ovärde inför denna rena kärlek (jmfr ytterligare § 32). Hela det kristna trosvittnesbördet betygar på det eftertryckligaste, att ingenting så skärper förnimmelsen av avstånd som just kärlekens närvaro och att just därför den »förlåtande» och med sig förenande kärleken framträder såsom det outrannsakligaste under (jmfr § 33).

Sedan vi i de föregående paragraferna sökt teckna den kristna gudsbilden mot heligheten såsom bakgrund, vilja vi nu såsom en avslutning av denna framställning ställa oss inför frågan om förhållandet mellan transcendens och immanens i gudsbegreppet och därmed tillika söka ytterligare belysa den dubbelsidighet, som präglar den kristna gudsbilden.

2. *Transcendens och immanens.* När den kristna tron talar om en Guds uppenbarelse, är det för densamma fråga om »det överhistoriska i historien» (§ 3). Däri ligger, att den kristna trons Gud är på en gång transcendent och immanent. Dess gudsbild träder alltså i motsatsförhållande å ena sidan till en exklusiv transcendens, som vill fatta Gud såsom ett extramundant väsen och konsekvent fullföljd leder till deism, samt å andra sidan till en exklusiv immanens, som fördunklar eller utplånar åtskillnaden mellan det gudomliga och det mänskliga och konsekvent fullföljd leder till panteism. Den förstnämnda tankegången innebär ett fördunklande eller negerande av den gudomliga

uppenbarelsen och den senare ett upphävande av uppenbarelsens karaktär av att vara *gudomlig* uppenbarelse.

Den betydelse samvaron av transcendenta och immanenta synpunkter äger för den kristna gudsbilden kan åskådliggöras genom ett aktgivande på den kristna gudstrons förhållande till exklusiv transcendens- och immanensuppfattning. Båda dessa exklusiviteter ha under tidernas lopp inverkat på den kristna gudsbilden och därvid på ena eller andra sättet undanskymt för denna gudsbild väsentliga drag. Den kristna tron konfronterades från början såväl med en exklusiv transcendens som med en exklusiv immanensuppfattning: båda dessa typer förekomma inom den grekisk-hellenistiska filosofien — den exklusiva transcendensuppfattningen därtill också inom senjudendomen, vilken alltmera skjutit Gud undan i ett abstrakt övervärldsligt fjärran. Nu är det emellertid uppenbart, att det kristna medvetandet från första begynnelsen trädde i motsatsförhållande till båda dessa riktningar. Själva nerven i kristusbekännelsen liksom också i bekännelsen till Anden är ingenting annat än hävdandet av den »övervärldslige» Guden såsom på ett levande och verksamt sätt närvarande i människolivets värld. Även de gammalkyrkliga trinitariska och kristologiska dogmernas egentliga betydelse ligger i själva verket i detta deras syfte att framhålla, hurusom Gud icke endast är ett extramundant väsen, i upphöjd avskildhet tronande ovan människolivets värld, utan huru han tvärtom är den närvarande och i det närvarande verksamme Guden. När den gamla kyrkan avvisade »arianismen», var det djupast liggande syftet intet annat än att hävda den transcendente Guden såsom tillika den immanente. Nu kan det emellertid icke påstås, att denna den kristna trons grundsyn alltid blev konsekvent genomförd inom teologien. Det måste tvärtom sägas, att huvudsyftet i hög grad fördunklades genom inflytanden från såväl senjudiskt tänkande som den grekiska transcendensfilosofien samt att tankegången därigenom leddes till ett betonande av Guds extramundana avskildhet, som ingalunda svarade mot tendensen i den urkristna och gammalkyrkliga bekännelsen. Det skedde snarast i det allmänna tänkesättet en klyvning av de transcendenta och immanenta synpunkterna, som förlade transcendensen till »den första personen i gudomen».

till Gud Fadern, samt immanensen till Sonen och Anden. »Gud själv» fattades därmed icke i överensstämmelse med kristusbekännelsens syfte såsom levande och verksam i Kristus och Anden — han fattades snarare just såsom ett extramundant väsen, vilket tronar i upphöjd avskildhet »ovan» världen, under det att Kristus tänkes såsom en andre Gud vid sidan av detta överallt upphöjda gudomliga »vara». Därigenom hade, trots allt officiellt avvisande av »arianismen», arianska tankegångar dock inträngt i gudsbilden och förryckt densamma i riktning åt en ensidig transcendens[1]. I själva verket har denna ensidiga transcendensuppfattning i stor utsträckning präglat såväl populär kristendomsåskådning som det teologiska tankearbetet tiderna igenom. Dess inflytande förmärkes på skilda håll inom troskunskapens kristendomstolkning: Guds »skapelse» kommer från denna synpunkt att fattas icke såsom en ständigt fortgående gärning, utan i stället såsom ett verk, vilket utförts vid ett visst tillfälle »i tidens begynnelse», såsom en en gång för alla fullbordad gärning, genom vilken Gud s. a. s. satt det hela i gång (jmfr § 19).[2] »Skapelseverket» blir därigenom tillika något från Guds »frälsningsverk» fullkomligt avskilt. Även om detta frälsningsverk gäller det f. ö. att Guds gärning består däri, att han »satt det hela i gång» genom Sonens sändande i världen: han fattas däremot icke såsom den där är alltigenom aktivt med, levande verksam i Sonens frälsningsgärning — detta tvärtemot intentionen i kristenhetens bekännelse om gudsuppenbarelsen i Kristus (jmfr § 25). Likaledes tänkas »nådemedlen» från denna synpunkt närmast på ett mekaniserande sätt såsom ett slags tredje faktor, vilken står emellan Gud och människorna, icke såsom formen för Guds omedelbara verksamhet i Anden (jmfr § 39). Överallt inverkar den ensidiga transcendensuppfattningen till fördunklande av den i kristendomens eget väsen liggande synpunkten på Gud såsom den immanente, d. v. s. den i det närvarande verksamme Guden.

När därför den typiskt deistiska åskådningen under 1700-

[1] Jmfr B. H. Streeter: God and the world's pain (i Concerning prayer, sid. 35).

[2] Jmfr A. S. Pringle-Pattison, Immanens and transcendens, i samlingsverket The Spirit (utgivet av B. H. Streeter), sid. 13 ff.

talet inträngde i teologien, hade den i själva verket starka förankringar i den äldre teologiska åskådningen. Det finnes knappast någon principiell skillnad mellan den rationalistiska deismen och den gammalortodoxi, som bekämpade densamma. Ty vare sig Gud tänktes ingripa mera eller mindre eller icke alls, så var grundsynen densamma: Gud fattades såsom ett extramundant väsen, som stod utanför, vid sidan av universum. Deismen kombinerade den exklusiva transcendensuppfattningen med den tanke på lagbundenheten i universum, som den nya världsbilden ställt i förgrunden. Idealet för den konsekvente deisten var en Gud, vilken s. a. s. ordnat maskinen så väl, att han icke behövde ingripa för att kontrollera densamma. Men ingenting hindrade i och för sig, att denna föreställning om Gud såsom världens yttersta orsak kunde kombineras med tanken på att det gudomliga väsendet kunde utöva en viss kontrollerande uppsikt, eller åtminstone med idén om att det hela skulle leda fram till en slutuppgörelse, då domen över världsloppet skulle fällas med straff och belöning. Ju mera exklusivt transcendent gudsuppfattningen blir, desto mera förvandlas emellertid uppenbarligen gudsbilden till en abstrakt och verklighetsfrämmande idé och desto mindre betydelse får denna idé. Vilken religiös betydelse kan det i själva verket ha, att Gud insättes såsom en tänkt första orsak? Om denna tänkta första orsak fölle bort — vad så? Det enda resultatet bleve påtagligen ett visst modifierande av teorien om världens uppkomst — därutöver intet[1]. Detta förhållande visar bäst, att den deistiska gudsidén saknar all verkligt religiös betydelse. Religiös betydelse har endast den gudsbild, för vilken Gud är levande verksam i det närvarande, effektivt med i det som sker, d. v. s. en gudsbild, för vilken Gud icke bara är den transcendente utan samtidigt den immanente.

Men om alltså immanenstanken är väsentlig för den kristna gudsbilden, så har teologien å andra sidan hunnit förvärva sig tillräcklig erfarenhet av huru en exklusiv immanens verkar. Alldeles särskilt har detta varit fallet under 1800-talet — under den äldre teologiens tid löpte de exklusivt immanenta ström-

[1] Jmfr härtill Sorley, Moral values and the idea of God, sid. 461: »Surely a God that does not interfere will hardly be missed».

ningarna som regel mera vid sidan av teologiens huvudfåra. Huru livgivande och befruktande än de immanenta synpunkter voro, vilka i motsättning till deismens abstraktioner framträdde i och med romantiken — något som särskilt kan studeras i Schleiermachers Reden — så visade det sig dock snart, att gudsbilden, i samma mån som den, på den spekulativa idealismens, speciellt Hegels, grund, fattades exklusivt immanent och därmed panteistiskt, även nu förflyktigades till en abstrakt idé och samtidigt förlorade sin religiösa halt. Den exklusiva immanensens Gud var icke mera levande än den exklusiva transcendensens och tillät lika litet en personlig relation till gudomen sådan som den kristna tron hävdar[1]. Gudsbildens religiösa halt går förlorad därigenom, att den panteistiska gudsidén, i samma mån som den konsekvent fullföljes, upphäver avståndet, den kvalitativa skillnaden mellan det gudomliga och det enbart mänskliga, samt gör Gud till en sammanfattande beteckning för världen. Det var ingen tillfällighet, att den spekulativa teologien efterföljdes av Strauss, som — efter allt tal om den gudomliga andens självrealisation genom det gudomligas immanenta process i det mänskliga — gjorde gällande, att mänskligheten såsom sådan vore den människovordne Guden.

Så är den kristna trons Gud på en gång den transcendente och den immanente. Dessa båda synpunkter förutsätta varandra och kunna icke lösgöras från varandra. Immanenstanken står för Guds effektiva närvaro, sådan denna rikligen betygas av den kristna tron såsom en i och genom den gudomliga uppenbarelsen framträdande, ständigt fortgående aktivitet. Den kristna trons Gud är icke ett extramundant väsen, som tronar i upphöjd avskildhet och självtillräcklighet någonstädes ovanför eller utanför världen och som möjligen sänder ett eller annat budskap från denna upphöjdhet ned till människovärlden. Utan Guds »väsen» är, såsom varande alltigenom kärlek, en oavlåtligt

[1] Det är karakteristiskt, att E. Troeltsch om 1800-talets »filosofiska bildningsreligion», vilkens betydelse han ingalunda är benägen att underskatta, fäller det omdömet, att dess bristande förmåga att göra sig gällande främst beror på dess gudstanke, som var »alltför osäker och matt eller alltför världsbundet-panteistisk för att tillåta en verklig själens umgängelse med gudomen». — E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neu-Zeit, i Die Kultur der Gegenwart I, IV:1, 2 uppl. sid. 706.

fortgående självutgivelse[1]. Guds närvaro är en »omedelbar» närvaro — hans »uppenbarelse» är ingenting annat än formen för denna omedelbara umgängelse med människosjälarna. Det gamla slagordet från den lutherskt evangeliska teologien om finitum såsom capax infiniti blottar från denna synpunkt sett själva nerven i den kristna gudstron. Men just denne immanente Gud är på samma gång den transcendente. Detta betyder då icke något återfall till föreställningen om ett extramundant väsen eller till någon i själva verket lokalt tänkt övervärldslighet, utan är en kvalitetsutsaga, avsedd att åskådliggöra såväl det gudomligas artskildhet från det enbart mänskliga som Guds outrannsaklighet, så som detta kommer till uttryck redan i trons utsaga om Guds kärlek såsom en den Heliges kärlek. Transcendensen säger, att Guds närhet och hans i tron realiserade livsenhet med människan icke innebär någon identifikation av det gudomliga och det mänskliga, utan att tvärtom Guds artskildhet framträder för trons öga i samma mån som hans närhet blir uppenbar. Och den säger tillika, att den uppenbarade Guden samtidigt är den outrannsaklige samt att hans uppenbarelse och vår kännedom om honom endast och allenast har sin grund i den gudomliga självmeddelelsen: »ingen känner vad som är i Gud, utom Guds ande» (1 Kor. 2: 11). Så betygar transcendenstanken, att såväl gudsförhållandet som gudskännedomen under jordelivets villkor bära prägeln av ett »styckevis» samt att gudsförhållandet tillika sluter inom sig ett innehåll, som spränger jordelivets ram.

3. *Om Guds personlighet.* Inom urkristendomen betecknas Gud icke direkt såsom en »person». Man talar i stället om Gud såsom »en ande» (Joh. 4: 24). Men samtidigt visa många från personlighetslivet hämtade beteckningar — såsom »Fadern», »Herren» o. s. v. — att gudsbilden var »personligt» tänkt. De gammalkyrkliga bekännelseformlerna tala icke om Gud såsom

[1] Jmfr A. S. Pringle-Pattison, The idea of God in the light of recent philosophy, sid. 411: »no God, or Absolute, existing in solitary bliss and perfection, but a God who lives in the perpetual giving of himself, who shares the life of his finite creatures, bearing in and with them the whole burden of their finitude, their sinful wanderings and sorrows, and the suffering without which they cannot be made perfect».

en person, men däremot om tre »personer» i gudomen, varvid emellertid uttrycket person ingalunda ägde samma fixerade betydelse som i nutiden (jmfr § 29). Så småningom blev det inom teologien vanligt att beteckna Gud såsom person, ja, detta fattades i själva verket såsom en självklar bestämning. Inom den senare teologien har däremot icke sällan frågan om Guds personlighet blivit föremål för debatt. Schleiermacher betraktade uttrycket som en »ensidighet» — en »Bewusstseinsvergötterung», som stod såsom *en* ytterlighet vid sidan om en »Naturvergötterung» som den andra. Och den på hegelsk grund byggande teologen Biedermann bestrider användandet av personlighetsbegreppet på »den absolute anden», eftersom det hör samman med den ändliga tillvaron: »att vara en personlighet är den ändliga andens bestämmelse.» Obenägenheten mot att här använda personlighetsbegreppet har överhuvud sin grund i fruktan för att gudsbilden därmed skulle otillbörligt förmänskligas. Försvaret för Guds »personlighet» har då ofta nog inriktat sig på att söka uppvisa, att personlighetsbegreppet i själva verket icke medför någon sådan inskränkning, som man fruktat. I personligheten ligger — kan det heta — »positivt och intensivt ett väsens makt över sig själv»[1]. När det gäller ställningstagandet till denna fråga, måste man emellertid först och främst beakta — vad såväl angrepp som försvar icke alltid tillbörligt beaktat — att uttrycket person, försåvitt som det skall brukas om Gud, lika väl som alla andra innehållsbestämda uttryck om Gud, måste äga symbolisk karaktär.[2] Är personlighet icke något för gudsbilden adekvat begrepp, så kan det givetvis icke vara svårt att finna angreppspunkter gentemot detsamma. Men å andra sidan hindrar icke förefintligheten av vissa risker, att bestämningen kan äga sitt värde. Frågan om Guds »personlighet» är m. a. o. icke en fråga om Gud »är» en person eller icke, utan i stället en fråga om och i vad mån denna bestämning utsagd om Gud förmår för tron aktualisera något som dess öga sett. *Om*

[1] O. Kirn, Grundriss der evangelischen Dogmatik, II, § 6.

[2] M. Reischle uppskattar i sin skrift »Erkennen wir die Tiefen Gottes» (Zeitschrift für Theol. u. Kirche 1891) livligt, att A. Ritschl försvarade Guds »personlighet», men anmärker samtidigt, att han icke tillbörligt beaktade begreppets bildliga karaktär.

tron skulle nödgas fatta Guds »personlighet» såsom identisk med mänsklig personlighet, så skulle den givetvis icke längre kunna begagna sig av detta uttryck. Man skulle då möjligen kunna söka en ersättning genom att tala om Guds »överpersonlighet» — försåvitt som nämligen icke detta begrepp blir innehållstomt och därmed otjänligt för sitt syfte[1]. Såsom symboliskt uttryck visar sig emellertid Guds »personlighet» göra en skyddstjänst åt gudsbilden i viktiga hänseenden. Det åskådliggör på ett målande sätt det viljebestämda, aktiva draget i gudsbilden och står därmed på vakt såväl mot alla tendenser att förflyktiga gudsbilden till endast en abstrakt idé som mot ett naturaliserande av gudsbilden, vilket låter Gud framträda såsom ett slags naturkraft med fördunklande av att Guds makt icke är någon annan makt än kärlekens. Därmed skyddar personlighetsbegreppet också gudsförhållandets andligt-personliga karaktär och avvärjer både »oändlighetsmystikens» tanke på personlighetens upplösning i »oändligheten» och överhuvud alla tendenser att fatta Guds »nåd» på ett mer eller mindre naturalistiskt sätt, såsom — för att tala med Melanchton — »medicin» i stället för såsom Guds personligheten upprättande och bärgande kärlek. En negativ instans för personlighetsbegreppets betydelse är, att angreppen på Guds »personlighet» i själva verket gärna stått tillsammans med ett fördunklande såväl av gudsbildens aktiva viljebestämdhet som av gudsförhållandets alltigenom andligt-personliga art.

B.

GUDS AKTIVITET

§ 18. Gud såsom fullkomnare och frälsare.

1. Den kristna trons Gud är den levande, aktive Guden, som genom sin ständigt fortgående gärning realiserar sin kärleks herravälde. Denna gudsgärning låter sig ses under en trefaldig synvinkel: såsom fullkomnings- och frälsningsgärning, såsom skapelsegärning och såsom domsgärning.

[1] Jmfr A. S. Pringle-Pattison, a. a., sid. 390 anm.

2. När Guds gärning i första hand låter sig ses såsom en fullkomnings- och frälsningsgärning ligger i dessa synpunkter ett framhävande av tillvarons faktiska oemotsvarighet med Guds kärleksvilja. Guds gärning fattad såsom fullkomningsgärning visar oss tillvaron såsom anlagd på och ägande möjlighet att låta Guds kärleksvilja bliva realiserad. Denna synpunkt står därmed på vakt mot principiell dualism och falsk pessimism. Guds gärning fattad såsom frälsningsgärning åskådliggör att Guds kärleksvilja endast kan realiseras under kamp med det som står densamma emot. Denna synpunkt står därmed på vakt mot all falsk optimism, som söker överskyla syndens verklighet och dess mot gudsviljan stridande karaktär. Fullkomningen och frälsningen sammanslutas i helgelsen.

3. Guds kärleksviljas gärning framträder härvid på en gång samfundsartat — det gäller ett »Guds rike» — och individuellt bestämd — det gäller den enskildes livsenhet med Gud. Här råder den proportionen, att å ena sidan samfundssynpunkten icke undanskymmer den enskilde och å den andra den enskildes livsenhet med Gud uppstår och existerar endast såsom delaktighet i det av Gud behärskade andesammanhanget.

4. Guds kärleksviljas gärning måste slutligen betraktas såväl från inomvärldslig som från övervärldslig-teleologisk synpunkt. Den realiseras i det närvarande och kan dock icke rymmas inom jordelivets villkor.

1. *Guds aktivitet.* Sedan vi i det föregående sökt teckna huvuddragen av den gudsbild, som den kristna tron ser, vilja vi nu i denna och närmast följande paragrafer söka se trons gudsbild från aktivitetens synpunkt. Såsom det redan i det föregående vid upprepade tillfällen framskymtat, är nämligen den kristna trons gudsbild icke någon s. a. s. vilande gudsbild. Den kristna trons grundtanke är tvärtom, att Gud är en levande och oavlåtligt verksam Gud, som på allvar och effektivt är med i det som sker. När vi nu vilja se gudsbilden från gärningens synpunkt,

betyder detta alltså icke, att vi skulle vilja s. a. s. komplettera den förut tecknade gudsbilden med några nya drag, utan i stället att vi vilja se just dessa förut tecknade drag från aktivitetens synpunkt, eller m. a. o. att vi vilja se, huru den Gud, som till sitt »väsen» är alltigenom kärlek, förhåller sig till »världen».

Liksom den kristna gudsbildens innehåll låter sig sammanfattas däri, att Gud är Kärleken, så framträder nu Guds gärning såsom alltigenom en kärlekens gärning, syftande till att realisera den gudomliga kärlekens herravälde. Guds gärning har intet mål, som skulle kunna ställas vid sidan av det mål, som ligger i hans kärleksviljas fullkomliga realiserande. Den kristna tron talar icke om en rad olika, sidoordnade gudsgärningar — lika litet som den talar om en rad sidoordnade »egenskaper» hos Gud. Men detta hindrar icke, att den enda allt omfattande gudsgärningen låter sig ses från olika synpunkter. Den kristna trons närmastliggande och grundläggande synpunkt på den gudomliga kärleksgärningen är, att denna framträder såsom en fullkomnings- och frälsningsgärning. Men denna gudsgärning låter sig också ses såsom en skapelsegärning och såsom en domsgärning. I förra fallet präglas gudsgärningen då särskilt av den gudomliga kärlekens karaktär av att vara suverän kärlek och i det senare av denna kärleks fullkomliga avskildhet från allt vad ont heter. Anmärkas må, att denna avdelning om Guds aktivitet endast avser en grundritning och att de båda följande huvudavdelningarna — om helgelsen och de heligas samfund — närmare vilja söka utveckla innebörden av den gudomliga kärleksviljans gärning och klarlägga de vägar, på vilka denna vilja realiserar sitt mål.

2. *Fullkomning och frälsning.* När Guds kärleksgärning i första hand ses såsom en fullkomnings- och frälsningsgärning, svarar detta emot trons närmast liggande livserfarenhet av huru Gud verkar. Trons livserfarenhet är nämligen en livserfarenhet av huru Guds kärleksvilja alltjämt realiseras i människosjälarnas värld genom upprättandet av en livsenhet med Gud, som just karakteriseras därav, att Guds kärleksvilja vinner herravälde. Häri ligger då inneslutet dels, att tillvaron, sådan den faktiskt är beskaffad, icke svarar mot den gudomliga kär-

leksviljan och dess syften, och dels att denna tillvaro dock är så beskaffad, att den gudomliga kärleksviljan äger möjlighet att realisera sig i densamma.

Detta Guds realiserande av sin kärleksvilja ser tron såväl såsom en fullkomningsgärning som såsom en frälsningsgärning. Visserligen kan det på goda grunder sägas, att den senare synpunkten är den som s. a. s. ligger tron *allra* närmast. Men detta betyder dock icke att tanken på gudsgärningen såsom en fullkomningsgärning skulle vara illegitim eller oväsentlig. Tvärtom har det sin vikt, till förebyggande av misstolkningar av såväl gudsviljans sätt att verka som av tillvarons beskaffenhet, att båda dessa synpunkter få göra sig gällande och att frälsningsgärningen ses såsom en fullkomningsgärning liksom å andra sidan fullkomningsgärningen såsom en frälsningsgärning.

När Guds frälsningsgärning ses såsom tillika en fullkomningsgärning, ligger däri till en början ett hävdande av att tillvaron är anlagd på att låta den gudomliga kärleksviljan bliva realiserad. Tanken på fullkomningen står därmed på vakt mot en sådan uppfattning av frälsningen, som bottnar i en principiell dualism och som inför Guds kärlek i tillvaron såsom en i förhållande till densamma — för att tala med Marcion — »främmande» makt, vilken s. a. s. bryter sig in på annans mark (jmfr härtill ytterligare §§ 19 och 22). Fullkomningssynpunkten säger, i motsats till denna form av dualistisk åskådning, att tillvaron äger ett mål och att detta mål icke är något annat än Guds kärleksviljas mål. Men just härigenom säger fullkomningstanken också något väsentligt om människans möjlighet att öppna sig för och mottaga den henne sökande gudomliga kärleken. I sin berömda s. k. kättartavla gör Schleiermacher gällande, att det med hänsyn till frälsningsfrågan finnes tvenne »grundkätterier» — det »manikeiska» och det »pelagianska». I förra fallet bestämmes människans »natur» på ett sådant sätt, att dess möjlighet att upptaga »erlösende Einwirkungen» i själva verket försvinner — i det senare åter så att frälsningsbehovet i grund och botten upphäves[1]. Med den här brukade terminologien kan det sägas, att fullkomningssynpunkten avvärjer det första och frälsningssynpunkten det andra av dessa »kätterier». Det kan nämligen

[1] Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 22.

icke nekas, att frälsningstanken understundom fått en utgestaltning, som varit ägnad att fördunkla den mänskliga »naturens» mottagningsmöjlighet och därmed också den gudomliga kärleksviljans faktiska verkningssätt. I det i och för sig berättigade intresset att icke undanskymma syndens karaktär av att vara ett »radikalt ont», som icke bara tar sig uttryck i enskilda syndiga handlingar, utan framför allt framträder såsom ett viljefördärv, har man letts till en falsk pessimism, som fördunklar eller rent av förnekar den gudomliga kärlekens anknytningsmöjlighet hos människan (§§ 30 och 32). Försåvitt man under sådana förhållanden ännu skall kunna tala om en »frälsning», kommer Guds frälsande makt att fattas icke såsom den kärlekens makt, vilken på inre väg övervinner människan, utan såsom en yttre, oemotståndligt och godtyckligt verkande tvångsmakt. Mot ett sådant opersonligt betraktelsesätt, som i själva verket lägger ett fullkomligt förlamande tryck över människolivet, står fullkomningssynpunkten på vakt. Den avvisar förväxlingen mellan syndens och den fullkomliga förhärdelsens tillstånd och framhäver, att det mitt i all artskildhet dock finnes något med det gudomliga väsensbefryndat hos människan, något som väcker genklang när den gudomliga kärleksviljan möter människan, något som av denna gudomliga kärleksvilja kan fullkomnas i betydelsen av att förvandlas från potentialitet till full verklighet.

När denna gudomliga fullkomningsgärning å andra sidan ses såsom en frälsningsgärning, avvärjes härigenom varje möjlighet att fördölja syndens karaktär av att vara ett radikalt och förödande ont liksom ock att fördunkla den gudomliga kärlekens obrutna motsatsförhållande till detta onda. Synden är icke bara något ofullkomligt, den innebär icke bara att den gudomliga kärleksviljan ännu icke nått ett fullständigt herravälde, utan är en mot denna vilja och dess syften diametralt stridande makt. Den kristna tron är hänsynslöst realistisk och verklighetstrogen i sitt bedömande av tillvarons faktiska beskaffenhet. Den är därför helt främmande för den naiva optimismen i alla dess former — vare sig denna skulle vilja betrakta det onda såsom de för tavlan nödvändiga skuggorna eller den skulle vilja tala om »fullkomningen» såsom en med något slags inre nödvändighet framåtskridande »utveckling» hän emot det fullkomliga

goda. Verkligheten ger intet stöd åt dylika drömmar — den sönderriver dem obarmhärtigt som spindelväv. Den gudomliga kärleksviljan realiserar sig tvärtom i hård kamp med det som står densamma emot. Dess segrar i människosjälarnas värld är, såsom ordet frälsning ger vid handen, en räddning, en radikal förvandling, ett livgivande, som på samma gång är ett dödande. Det är här så litet fråga om en självfrälsning, att frälsningen tvärtom — för att begagna Luthers oförlikneligt expressiva uttryck — från en sida sett betyder, att vi »tagas ut ur vår egen åsyn och ställas utanför oss själva», eller m. a. o. att det egna jagets herravälde nedbrytes och ersättes med Guds.

Om uttrycket fullkomning är positivt färgat och uttrycket frälsning närmast negativt, så kunna såväl fullkomningens som frälsningens synpunkter sägas vara sammanfattade i uttrycket helgelse såsom innebärande insättande i livsgemenskap med den Helige. I uttrycket helgelse ligger nämligen icke bara tanken på den befrielsegärning, som ordet frälsning framhäver, utan därutöver den fullkomning, det »uppfyllande med all Guds fullhet», som är frälsningens mål. Ty fullkomningssynpunktens värde ligger icke bara i det som ovan framhållits angående dess vakttjänst mot misstolkningar av frälsningen, utan därutöver och icke minst däri att denna synpunkt åskådliggör, hurusom den gudomliga kärleksviljans mål är dess *fullkomliga* herravälde (Kol. 1: 28).

3. *Riket och den enskilde.* Den frälsnings- och fullkomningsgärning, genom vilken Gud upprättar sitt herravälde, är på en gång alltigenom samfundsbestämd och alltigenom riktad på var och en enskild. Båda dessa synpunkter behärska det kristna trosvittnesbördet från dess första begynnelse. Tanken på gudsriket står lika avgjort i centrum som tanken på att det är fråga om Gud och själen — och ingenting annat: den gudomliga kärleken lämnar de 99 »rättfärdiga» för att söka efter den ende borttappade. Inom kristenhetens historia kan man märka, hurusom ett visst motsatsförhållande mellan dessa båda synpunkter icke sällan gör sig gällande. Den individuella synpunkten har kunnat betonas med undanskjutande av samfundssynpunkten och gudsgärningen därmed fattas såsom om det vore Guds avsikt att endast och allenast s. a. s. plocka ut ett antal enskilda individer från den syndiga massan. Å andra sidan har samfundet kunnat betonas med undanskjutande av de enskilda, något som framför allt varit fallet, så snart någon viss kyrkoinstitution uppfattats såsom ägande mer eller mindre självändamål.

Nu är det emellertid väsentligt för tron, att de båda synpunkterna icke stå i motsatsförhållande till varandra. Den kristna trons Gud är icke lik en fältherre, som vill vinna ett visst krigsmål utan hänsyn till vad detta kostar i enskilda liv. Han ser icke bara på det stora målet, obekymrad om huru det går med den enskilde. Hans syfte är tvärtom alltigenom livsgemenskap, livsenhet med den enskilde. Här gäller det, att Gud »har en sådan omsorg om var och en av oss, som frågade han blott efter honom ensam, och en sådan omsorg om alla, som vore de blott en enda»[1]. Så är Guds kärleksvilja riktad helt på den enskilde, men hans gärning är på samma gång alltigenom en samfundsgärning. Tanken på Riket är icke en sekundär tanke. Den enskildes livsenhet med Gud kommer endast till stånd i och genom det levande andesammanhang, där Gud härskar, och kan endast existera därigenom, att den enskilde förblir inställd i detta andesammanhang. En »individualism», som icke beaktar hurusom den enskildes frälsning är en frälsning i och genom det levande andesammanhanget, fördunklar på ett verklighetsfrämmande sätt såväl trons livsvillkor och gudsuppenbarelsens väg som gudsgemenskapens verkliga karaktär. Guds väg till den enskilde går genom det levande andesamfundet. I denna mening är kyrkan — för att tala med Luthers stora katekes — modern som föder och fostrar var och en enskild. Men gudsgemenskapen existerar tillika såsom samfundsgemenskap. Ett fördunklande härav skulle i själva verket innebära, att frälsningen förvandlades till självisk isolering och gudsgemenskapen till gudsnjutning, ja, i grunden att människan icke heller i »frälsningen» skulle föras ut ur det egna jagets trollkrets. När gudsgemenskapen tillika är samfundsgemenskap, så ligger däri, såväl att Gud brukar den honom tillhörande människan såsom redskap för sitt herraväldes förverkligande, som att människan för sin gudsgemenskap

[1] Den svenska evangelieboken, En liten bönbok, nr 49 (Augustinus).

hämtar näring och styrka av den samfundsgemenskap, som är oskiljaktig från gudsgemenskapen (jmfr §§ 37, 38 och 48).

4. *Det inomvärldsliga och det övervärldsligt-teleologiska perspektivet.* Vare sig den gudomliga kärleksgärningen ses såsom en på den enskilde riktad gärning eller såsom en samfundsgärning, betraktar tron denna gärning från såväl inomvärldslig som övervärldsligt-teleologisk synpunkt. Denna perspektivets dubbelsidighet hänger på det närmaste tillsamman med att Guds frälsningsgärning tillika är en fullkomningsgärning. Gudsförhållandet existerar och befinner sig på samma gång i ett ständigt vardande. Det når icke under jordelivets villkor något fullkomlighetens stadium. Det är tvärtom både för Rikets och den enskildes vidkommande präglat av ett styckevis. Den övervärldsligt-teleologiska synpunkten har sin rot just däri, att den livsenhet, som den gudomliga kärleksviljan upprättar, å ena sidan är en livsenhet med *Gud* och å andra sidan alltid under jordelivets villkor bär ofullkomlighetens prägel. Just denna sammansyn av det fullkomliga — Gud — och det ofullkomliga — gudsförhållandets faktiska art — gör, att tron alltid måste komma att te sig från den dubbla synpunkten av på en gång ägande och hopp. Och proportionen mellan dessa båda synpunkter är då icke den, att hoppet skulle skjutas undan i samma mån som ägandet fördjupas, utan i stället den rakt motsatta: ju mera tron äger, desto mera hoppas den (jmfr § 36). Ett undanskjutande av trons övervärldsligt-teleologiska perspektiv kan i själva verket endast existera i form av en falsk optimism, som icke beaktar, hurusom trons livsenhet med Gud faktiskt är förbunden med en blickens skärpning för det som skiljer från honom. Å andra sidan skulle ett exklusivt hävdande av detta perspektiv innebära ett fördunklande av trons karaktär av att vara livsenhet med Gud och därmed tillika »evigt liv».

§ 19. Gud såsom skapare.

1. När den kristna tron ser Gud såsom skapare, är det icke fråga om någon från den ovan omtalade gudsgärningen skild, ny gärning, utan om denna samma gudomliga gärning, nu *närmast* sedd från synpunkten av den gudomliga kärlekens *suveränitet*. Skapelsen är Guds suveräna kärleks livgivande gärning och såsom sådan något alltjämt fortgående — en creatio continua. Den gudomliga kärleken är tillvarons livgivande makt.

2. Denna Guds fortgående skapelse kastar ljus över tillvarons existensvillkor och mål. Tillvaron har sin grund och sitt bestånd i Guds kärleksvilja samt sitt mål såsom ett av denna kärleksvilja satt mål. Detta mål ter sig på en gång såsom realiserande sig genom Guds fortgående skapelse och som en ny skapelse — »nya himlar och ny jord».

1. *Skapelsetrons förankring i frälsningstron.* När den kristna tron talar om Gud såsom skaparen, åsyftar den givetvis icke, att därmed uppställa några med vetenskapliga förklaringshypoteser konkurrerande teorier om världens uppkomst, utan denna trosutsaga har liksom alla trosutsagor en rent religiös karaktär och den har sin grund i ingenting annat än i trons centrala livserfarenhet av Guds frälsnings- och fullkomningsgärning. Ja, utsagan att Gud skapar är närmast just en utsaga om denna nyssnämnda gudsgärning, avsedd att framhålla, hurusom den alltigenom är en gärning av Guds *suveräna* kärlek. Frälsningen är såsom sådan en Guds skapelsegärning. Den gammaltestamentlige sångaren beder: skapa i mig, Gud, ett rent hjärta (Ps. 51: 12), och Paulus säger: om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse (2 Kor. 5: 17). När skapelsesynpunkten sålunda i detta sammanhang tvingar sig fram, så ligger orsaken härtill närmast däri, att tron återför det liv som födes helt och hållet på den gudomliga kärlekens makt. Denna makt ter sig nu såsom en suverän makt, inför vilken det som står den emot måste vika och bliva till intet, ja, den ter sig icke bara såsom en makt vid sidan av andra och starkare än andra utan såsom ingenting mindre än tillvarons suveräna makt, av vilken vi äro absolut beroende, såsom livets härskarmakt: skilsmässa från densamma är förödelse och undergång, att vara förbunden med och betvingad av den är delaktighet i evigt, oförstörbart liv (jmfr § 15, mom. 2). Och denna trons synpunkt — att Gud skapar — lider ingen inskränkning av att det liv som här uppstår i själar-

nas värld kan visas vara psykologiskt förmedlat genom kontakten med andra människor. Tron hänför lika fullt frälsningen på Gud och på honom allena. Den säger icke att Gud skulle verka mindre omedelbart eller i mindre grad skapande, därför att han verkar »genom medel» (jmfr § 2, mom. 2). Den säger tvärtom lika oförbehållsamt, att det är den gudomliga kärlekens makt och den allena, som betvingar människohjärtan, ger liv av sitt eget liv och därmed skapar något nytt, något som förut icke funnits.

När skapelsetron alltså har denna förankring i Guds frälsningsgärning, så ligger däri omedelbart tvenne bestämningar om skapelsen inneslutna: skapelsen är ständigt fortgående och skapelsegärningen ger alltigenom uttryck åt Guds kärleksvilja. Är Guds upprättande av sin kärleksviljas herravälde en Guds skapelsehandling, så kan skapelsen icke längre fattas såsom en engångs-handling, såsom en gärning som utförts av Gud och fullbordats vid en viss tidpunkt, vid »tidens begynnelse». Guds upprättande av sitt herravälde befinner sig i ett ständigt vardande och hans skapelse är därför en ständigt fortgående gärning. Man skulle i själva verket endast kunna tala om skapelsen såsom en till en viss tidpunkt begränsad akt, om man ville göra gällande att Gud icke längre uppenbarar sig. Uppenbarar han sig däremot alltfort, så skapar han också alltfort. Ty Guds uppenbarelse är alltid nyskapande. Vidare får skapelsetron allt sitt innehåll därav, att det är fråga om en den gudomliga kärleksviljans gärning. Det är uteslutet att tala om Guds skapelse, försåvitt det icke är fråga om en den gudomliga kärlekens livgivande gärning. Men vi kunna å andra sidan icke heller tala om Guds kärlek utan att se den såsom en skapande kärlek. Det ligger i den gudomliga kärlekens natur att meddela sig själv, att utgiva sig själv, och just denna självmeddelelse innebär en skapelse. Att Gud skapar är således icke något tillfälligt, något som vi skulle kunna tänka bort från Gud, utan: försåvitt Gud är Kärleken, så är han också med en inre nödvändighet den skapande Guden. Tron kan icke tänka sig Gud såsom existerande i ensam avskildhet »före världen», före skapelsen — den kan icke, försåvitt Gud verkligen är Kärleken, tänka sig honom utan att tänka sig honom såsom skapande.

2. *Skapelsetrons utvidgning.* Från denna utgångspunkt vidgar sig skapelsetron. Betygar den Gud, som tron mött i frälsningsgärningen, sig såsom tillvarons suveräna makt, så har ock tillvaron såsom totalitet sin grund och sitt bestånd i denna gudomliga kärleksvilja och den har tillika sitt mål i det av Guds kärleksvilja satta målet. I vilken direktion tron än skådar möter den samma gudomliga kärleksvilja: »av honom och genom honom och till honom är ju allting» (Rom. 11: 36); »du, o Herre, har skapat mig till dig, och mitt hjärta är oroligt, till dess det finner ro i dig» (Augustinus). Anmärkas må, att denna utvidgning av skapelsetron till att omfatta tillvarons grund och mål har sin *närmaste* förankring däri, att Guds frälsningsgärning tillika är fullkomningsgärning: fullkomningen riktar blicken såväl tillbaka som framåt eller, om man så vill: såväl nedåt i djupen, som uppåt i höjden.

När det heter, att tillvaron har sin grund och sitt bestånd i Guds kärleksvilja, ligger häri såsom det väsentliga, att tillvaron såsom helhet är absolut beroende av denna suveräna makt. Detta fullkomliga beroendeförhållande har teologien sökt uttryeka genom de båda bestämningarna, att skapelsen är en skapelse »av intet» och »genom Guds vilja». Båda dessa bestämningar ha sin betydelse väsentligen såsom avgränsande bestämningar. Bestämningen »av intet» innebär ett avvisande av föreställningen om det materiellas prioritet i förhållande till Guds skapargärning och därmed av detta materiellas självhärlighet och självtillräcklighet i förhållande till Gud. Ligger det häri ett hävdande av Guds fullkomliga överlägsenhet i förhållande till världen och av världens ständiga relationsförhållande till Gud, så betyder detta å andra sidan, att Gud icke heller kan tänkas utan relation till världen eller m. a. o. ett avvisande av den deistiskt-dualistiska föreställningen om Gud såsom existerande i ensam avskildhet utanför och vid sidan av världen[1]. Den andra bestämningen — »genom Guds vilja» — har sin betydelse därigenom, att den vill undvika naturalistiska emanationsföreställningar, som i själva verket skulle leda till ett panteistiskt identifierande av Gud och världen. Häremot gäller det att Guds

[1] Jmfr A. S. Pringle-Pattison, a. a., sid. 306 ff.; H. Stephan, Glaubenslehre, sid. 87 f.

skapelsegärning är en gärning av hans suveräna vilja. Visserligen är Guds vilja med nödvändighet skapande, men denna nödvändighet beror på ingenting annat än att Guds vilja alltigenom är en *kärleks*vilja. Båda bestämningarna avse alltså ingenting annat än att framhålla såväl det eviga relationsförhållandet mellan Gud och värld som Guds fullkomliga överlägsenhet i förhållande till världen.

Däremot ligger det — såsom redan av ovanstående framgår — icke i den utvidgade, tillvaron såsom totalitet omfattande skapelsetron något hävdande av, att tillvaron skulle hava någon begynnelse i tiden. Redan Scotus Erigena säger i De divisione naturæ, att Guds skapelsegärning är lika evig som han själv, och Thomas Aquinas hävdar, att världen såsom skapad av Gud icke kan hava någon begynnelse i tiden. Lika litet som tanken överhuvud når någon »första början» eller någon »första orsak», lika litet kan det ligga i trons intresse att söka anlägga sådana synpunkter på Guds skapargärning — detta skulle tvärtom strida mot trons egen grundsyn på Gud såsom varande alltigenom Kärlek och därför just evigt skapande. Tron inlåter sig överhuvud icke på att vilja datera skapelsens början — den vill icke ersätta den judiska kalenderns tidräkning »från världens skapelse» med millioner eller milliarder år. Uppenbarligen har vårt solsystem sitt upphov i tiden, men denna begynnelse kan å andra sidan givetvis icke fattas såsom någon absolut begynnelse. Det som i detta sammanhang är av vikt för tron är, att omöjligheten av att förfäkta någon första begynnelse på intet sätt hindrar tron att tala om Guds skapelsegärning i förhållande till världen såsom totalitet. »Lika litet som vi med den religiösa bekännelsen: 'jag tror att Gud har skapat mig' vilja förneka vårt livs härstamning från föräldrarna, lika litet ha vi någon grund att med bekännelsen till att Gud skapat vår jord och vårt solsystem bestrida deras uppkomst från en tidigare tillvaro[1].» När tillvaron såsom totalitet ses från skapelsetrons synpunkt, sammanfattas nämligen allt i hävdandet av tillvarons fullkomliga beroendeförhållande av Gud — i denna mening är Gud för tron tillvarons grund.

Men på samma gång ligger då i denna skapelsetro, att tillvaron

[1] Kalweit i art. Schöpfung, Die Religion in Geschichte u. Gegenwart.

också har sitt bestånd i Guds kärleksvilja. Häri ligger då närmast den trosutsagan om tillvarons absoluta beroendeförhållande av Gud, att allt som har sin rot i Guds kärleksvilja består, men att intet äger bestånd, som icke har sin rot i denna kärleksvilja. Är den gudomliga kärleksviljan tillvarons suveränt livgivande makt, så är allt som icke står i samband med densamma s. a. s. stämplat med förgängelsens och undergångens märke (jmfr § 15, mom. 2). »Ingen gärning blivit (= förblivit, bestått), som ej i Gud är gjord» (Sv. Psb., 224, vers 1). När teologien velat uttrycka denna sida av Guds verksamhet med ordet uppehållelse, så måste härtill anmärkas, att det icke kan vara fråga om någon ny gudsgärning vid sidan om skapelsen, utan just om skapelsegärningen sedd från synpunkten av den gudomliga kärlekens evighetskaraktär. Om någon annan gärning skulle det endast kunna vara tal, försåvitt skapelsen skulle kunna tänkas såsom en vid en viss tidpunkt fullbordad gudsgärning. När så icke är förhållandet, är tanken på uppehållelsen — såsom redan Schleiermacher framhållit — oskiljaktigt förbunden med tanken på Guds skapelse såsom en creatio continua[1]. Guds uppehållelse består i hans ständigt fortgående skapelsegärning. Väl ligger det en olika skiftning i uttrycken skapelse och uppehållelse — när det talas om en uppehållelse går tanken närmast till fortvaron av något som består. Men icke desto mindre låter uppehållelsen sig uppenbarligen återföras på skapelsen såsom grundbegrepp: när vi t. ex. bedja Gud »uppehålla sin kristna kyrka», så kan denna uppehållelse i själva verket icke tänkas äga rum utan genom den ständigt livsskapande produktiviteten hos den gudomliga kärleksviljan.

Liksom tillvaron har sin grund i Guds skapande kärleksvilja, så har den också till sist sitt mål i det av denna kärleksvilja satta målet. Detta mål realiseras alltjämt i samma mån som gudsviljan realiserar sig själv. Men det kan å andra sidan icke sammanfalla

[1] Schleiermacher, Der chr. Glaube, §§ 37—39. Bristen i Schleiermachers analys av uppehållelsen ligger icke i kombinationen med skapelsen — detta är tvärtom dess förtjänst — utan däri att uppehållelsen — genom satsen att medvetandet om det absoluta beroendet av Gud sammanfaller med insikten att allt jämväl är bestämt och anordnat genom natursammanhanget — fattas så, att bilden av Guds creatio continua blir livlös (jmfr ovan § 11, mom. 2).

med någon viss tänkt »slutperiod» av tillvarons historia, utan måste tvärtom på samma gång fattas såsom en ny skapelse — »nya himlar och ny jord» (2 Pt. 3: 13). Utsagan att Guds mål alltjämt realiseras i det närvarande ger åt tillvarons historiska liv en djup mening, som icke på någon annan väg kan skänkas detsamma. Det som sker är icke något likgiltigt eller meningslöst, såsom det skulle vara, om historien t. ex. skulle fattas såsom ett ständigt kretslopp. Historien är till för att Guds kärleksvilja skall varda realiserad i och genom densamma. Men å andra sidan är historiens lopp icke något oavlåtligt eller med inre nödvändighet skeende framåtskridande hän emot en inomvärldslig slutlig fullkomning, såsom en naiv kulturoptimism kunnat tänka sig saken. Det kan härvid vara sekundärt vilka föreställningar man sökt göra sig om beskaffenheten av en dylik fullkomningens »slutperiod». För tron står det fullt klart, att ett dylikt inomvärldsligt »slutmål» överhuvud icke låter tänka sig, utan att varje inomvärldslig, historisk period måste präglas av den gudomliga skapargärning, som tillika är en frälsnings- och fullkomningsgärning. Den fullkomning, mot vilken tron blickar hän, innebär därför en radikal förändring av det närvarandes villkor såsom detta symboliskt kommer till uttryck i orden om nya himlar och ny jord (jmfr härtill § 51, mom. 2). Från denna synpunkt ter sig fullkomningen så långt ifrån såsom hänförande sig till någon viss »yttersta» inomvärldslig tid, att den tvärtom måste sägas befinna sig lika omedelbart nära varje tid och varje släkte, ja, varje tid måste i själva verket te sig såsom »den yttersta tiden»[1].

Slutligen må det tilläggas, att tillvarons mål — på detta sätt fattat — varken är »antropocentriskt» eller »geocentriskt», utan alltigenom teocentriskt, men visserligen såsom teocentriskt helt och hållet ett Kärlekens mål. När man med utgångspunkt i frälsningstron stundom velat framställa trons syn på tillvarons mål såsom antropocentrisk eller t. o. m. egocentrisk, visar detta f. ö. blott en den fullkomligaste misstolkning av frälsningens art, alldenstund denna just innebär frigörelse från allt egocentriskt.

[1] P. Althaus, Die letzten Dinge, sid. 84.

§ 20. Gud såsom domare.

1. När den kristna tron ser Gud såsom domare, är det alltjämt icke fråga om någon ny, från Guds centrala kärleksgärning skild gärning, utan om denna samma gärning, nu sedd närmast från synpunkten av Guds kärleks obrutna motsättning till det som strider mot densamma: Guds dom är då antingen upprättande eller förkastande och den förkastande domen består i intet annat än i den skilsmässa från Gud, som med inre nödvändighet följer av det oövervunna motsatsförhållandet till den gudomliga kärleken (Joh. 3: 19).

2. Så snart den gudomliga kärleksviljan icke härskar, följer härav förödelse och lidande. Vill man kalla detta ett gudomligt »straff», kan detta endast ske under följande villkor: 1) att Gud icke straffar endast för att straffa, utan att hans syfte med hänsyn till förödelsen och lidandet helt och hållet är att nedbryta och övervinna synden; 2) att förödelsen och lidandet icke kunna tolkas såsom ett till begången synd proportionellt straff; 3) att förödelsen och lidandet icke *i och för sig* äro något uttryck för den gudomliga viljan, utan tvärtom ha sitt upphov därav att den gudomliga kärleksviljan icke härskar.

3. När Guds dom ses från teleologisk synpunkt, gälla för den kristna tron följande grundregler: att icke förkorta vare sig Guds kärleks möjligheter eller fördunkla Guds obrutna motsatsförhållande till synden samt att beakta den gudomliga kärleksviljans verkningssätt. I ljuset härav måste alla tankar om en efter döden fortsatt avgörelsemöjlighet samt alla teorier om Guds »slutdom» — fördömelse, annihilation, apokatastasis — granskas och värderas.

1. *Domen såsom kärleksgärning.* Den gudsgärning, som från en synpunkt är en frälsnings- och fullkomningsgärning och från en annan en skapelsegärning, låter sig också från en tredje synpunkt ses såsom en domsgärning. Om skapelsetanken närmast

präglades av den gudomliga kärlekens suveränitet, så präglas domstanken närmast av denna kärleks obrutna motsatsförhållande till det onda. Då ordet dom har en helt annan klang än ordet kärlek och därför snarast kan vilja leda tanken till något från Guds kärlek avskilt, blir det därigenom så mycket viktigare, att det icke fördunklas, hurusom också Guds domsgärning i själva verket har sitt upphov i Guds kärlek och alltigenom är buren och bestämd av denna, så som den hävdar sig själv i sin renhet. Det kan nämligen svårligen förnekas, att det i tanken på Guds domsgärning ofta insmugit sig föreställningar, som alldeles icke stå tillsammans med att Guds gärning, från vilken synpunkt den än ses, alltigenom är en kärlekens gärning. Så har det här kunnat insmyga sig urgamla föreställningar om något nyckfullt, opålitligt och avundsamt i gudomen. När dylika föreställningar särskilt kunnat anknyta sig till talet om Gud såsom »hämnaren», härrör detta därav att man icke tillbörligt beaktat detta uttrycks antropomorfistiskt-symboliska karaktär och så i »hämnden» velat finna ett sinnelag, som är kärlekens motsatt, och icke bara en bild, som till en viss grad kan vara ägnad att åskådliggöra den spontana kraften i Guds reaktion mot det onda. Framför allt har emellertid domsgärningen ofta tolkats från den nakna vedergällningens synpunkt enligt dess princip: lika för lika, öga för öga och tand för tand. Det är tydligt, att Guds dom icke heller här fattas såsom alltigenom en kärlekens dom — Guds »dömande rättfärdighet» blir tvärtom något som överhuvudtaget icke har med kärleken att skaffa. Att emellertid även denna föreställning om Guds dom befinner sig på ett nedanför den kristna gudstron beläget plan är, efter vad i det föregående sagts om Guds kärleks motsatsförhållande till det onda (§ 16), uppenbart. När den kristna tron med förkärlek talat om Kristus såsom utövare av Guds domsmakt, ligger i själva verket häri det starkast tänkbara uttryck för att Guds dom av den kristna tron icke kan fattas annat än såsom en kärlekens egen dom, och att inga tankar om Guds dom äro kristet legitima, som icke tillika kunna hänföras på och utsägas om Kristus och Guds helige Ande.

Gäller det alltså oavkortat, att Guds dom är en kärlekens dom och att Guds kärleksgärning är en domsgärning, så ligger det häri närmast att mötet med den gudomliga kärleken alltid

och under alla förhållanden innebär en dom. Att stå inför Guds kärlek är att dömas. Men den dom, om vilken här är fråga, kan vara av olika art — den är nämligen ovillkorligen antingen en upprättande eller en förkastande dom. Inför den gudomliga kärleken finnas i grunden endast tvenne möjligheter: antingen att betvingas av densamma eller att icke betvingas. I förra fallet är Guds dom upprättande, frälsande; i det senare fallet är den förkastande, avskiljande. Vi ha i detta sammanhang närmast att göra med det senare alternativet, alldenstund Guds upprättande dom helt och hållet sammanfaller med hans frälsningsgärning. Med hänsyn till denna må det här blott ytterligare understrykas, att Guds frälsningsgärning verkligen också *måste* ses såsom en domsgärning — den är en »rättfärdiggörande» dom, som på samma gång som den är upprättande och med Gud förenande, avslöjar människans avstånd från den rena kärleken och hennes ovärdighet inför Gud.

Men försåvitt nu också Guds förkastande eller avskiljande dom icke kan ses annat än såsom en kärlekens dom, ligger det häri att denna dom består i intet annat än i den skilsmässa från Gud, som med inre nödvändighet — på grund av kärlekens renhet — följer av det oövervunna motsatsförhållandet till Gud. Guds dom är icke s. a. s. en dom för domens egen skull. Hans kärleksvilja avser intet annat än att realisera kärlekens herravälde. All Guds uppenbarelse har uteslutande detta syfte. Därför heter det karakteristiskt i Johannesevangeliet: »icke sände Gud sin Son i världen för att döma världen». Men icke desto mindre innebär all kärlekens uppenbarelse en dom — och detta i högre grad, ju renare och fullare uppenbarelsen är. Det kan överhuvud icke sägas något mera träffande ord om arten av Guds dom än de ord, med vilka Johannesevangeliet fortsätter: »detta *är* domen, att när ljuset kommit i världen, människorna dock älskade mörkret mera än ljuset» (Joh. 3: 17, 19). Det ligger m. a. o. i kärlekens väsen, att den — alldenstund kärlek icke har med yttre tvång att skaffa — måste verka antingen attraherande eller repellerande. Därför kan det med obestridlig rätt sägas om uppenbarelsens herre: »denne är satt till fall eller upprättelse» (Luk. 2: 34); och på samma sätt sjunga vi om Anden: »den med otro dig förjagar, kan du icke vara när» (Sv. Psb., nr 136,

vers 6). Ett sådant uttryck blottar det som är huvudsaken i Guds dom: kärleken kan icke »vara när» den som icke låter sig betvingas av densamma. Detta är också själva huvudtanken i den bekanta stora domstolsscenen (Matt. 25: 31—46): den gudomliga kärlekens uppenbarelse (»människosonen») avslöjar vilka som låtit och icke låtit sig betvingas och regeras av den gudomliga kärleken — det frågas efter kärlekens sinnelag, dess gärningar och efter ingenting annat. Att Guds dom är en kärlekens dom betyder, att ingen annan blir förkastad, avskild, än den, som icke tål kärlekens närhet.

2. *Dom och straff.* Liksom Guds domsgärning ofta setts från synpunkter, som icke harmoniera med den allmänneliga kristna trons syn på Gud såsom varande alltigenom kärlek, har detsamma också skett, när det talats om Guds »straff». Uppenbart och ovedersägligt är här till en början, att synden eller m. a. o. frånvaron av den gudomliga kärleksviljans herravälde är förbunden med och leder till den mest omfattande förödelse och det djupaste lidande — detta verifieras ständigt på nytt, släkte efter släkte. Nu kan det frågas i vad mån då denna förödelse och detta lidande låter sig betraktas såsom ett Guds »straff» och vilken mening det överhuvud har att tala om Guds straff. Om vi skola kunna använda detta symboliska uttryck såsom en kristet legitim beteckning för Guds förhållande till det som står honom emot, kan detta — försåvitt vi verkligen vilja göra allvar av att Gud till sitt väsen är »idel kärlek» — endast ske under vissa bestämda villkor.

För det första är det då uppenbart, att Gud icke »straffar» bara för att straffet skall ha sin gång, för straffets egen skull, för att tillfoga syndaren ett visst mått av lidande. Att tala om ett Guds straff är meningslöst för tron, försåvitt icke detta straff på något sätt tjänar Guds syfte: upprättandet av hans kärleks herravälde — Guds straff är aldrig självändamål. Nu står det emellertid för tron klart, att förödelsen och lidandet verkligen *kunna* tjäna detta syfte — och detta icke bara negativt, därigenom att de avslöja vad det betyder och vad det medför att vara skild från den makt, som är tillvarons livsgrundande och livsförnyande suveräna makt, utan också och framför allt därför att den gudomliga kärleken, såsom den kristna tron rikligen betygar, förmår begagna förödelsen och lidandet såsom medel för vinnande av positiva mål. Tanken på Guds straff är därför för tron oskiljaktigt förbunden med tanken på varning, tuktan, prövning, rening, förnyelse, fördjupning o. s. v., eller m. a. o. förbunden med tanken på positiva syften, men den förlorar sin mening, om den skiljes från dessa syften.

Men straffsynpunkten kan härvid, för det andra, icke användas såsom någon rationell förklaring av tillvarons förödelse och lidande. Det går icke att betrakta detta onda såsom ett i förhållande till den begångna synden proportionellt straff. En sådan tankegång, som betecknar ett återfall i den nakna vedergällningsläran, bestrides på det eftertryckligaste av evangeliet. Så avvisar Jesus enligt Luk. 13 utan vidare den föreställningen, att de galiléer, vilkas blod Pilatus blandat med deras offer, skulle varit syndare framför andra därför att de lidit sådant (Luk. 13: 1 ff., jmfr Joh. 9: 2 f.). Och denna evangeliets hållning verifieras icke minst av det gåtfulla i det syndiga sammanhanget: syndens följder gå ej ut endast över den närmast skyldige — den oskyldige får lida med den skyldige, ja ofta i vida högre grad än denne. Därtill kommer att den tankegång, som Jesus enligt evangeliet avvisar, uppenbarligen är nära förbunden med en fariseisk självrättfärdighet, som dömer med kärlekslösa — och därför orättfärdiga — domar och som, i överensstämmelse med den »naturliga» människans vanor, är mera inriktad på att fastslå graderna av skuld än på det ondas övervinnande (§ 22).

Slutligen och för det tredje kan den kristna tron icke betrakta förödelsen och lidandet såsom sådana som ett uttryck för den gudomliga kärleksviljan. När tron ställer detta onda i relation till Gud och säger, att Gud kan bruka detsamma som ett medel för sin kärleksviljas syften, är detta något helt annat än att vilja härleda det direkt från den gudomliga viljan och därmed i detsamma vilja se ett realiserande av Guds vilja. Varje sammanblandning av dessa synpunkter är ödesdiger och leder i själva verket till ett fullkomligt fördunklande av den kristna trons gudsbild. Ville man säga, att det onda som har sin rot i synden är ett uttryck för Guds vilja, så vore detta detsamma som att säga, att synden — eller m. a. o. det som strider mot Guds vilja

— skulle sammanfalla med Guds vilja (jmfr ytterligare § 21). Den kristna tron kan under inga förhållanden hänföra något till Gud, som strider mot vad i kristusgärningen uppdagas såsom gudomligt och som tron icke tillika kan utsäga om Guds helige Ande[1]. Den kristna trons Gud vill icke det onda — utan han vill övervinna det onda.

3. *Guds domsgärning från teleologisk synpunkt.* Guds dom pågår alltjämt, så visst som den är oskiljaktigt förbunden med Guds ständigt pågående skapande frälsnings- och fullkomningsgärning. Den gudomliga kärleken utför alltfort i det närvarande sin upprättande och avskiljande gärning. Men på samma gång måste tron se också Guds domsgärning — liksom hans frälsnings- och skapelsegärning (§ 18, mom. 4; § 19, mom. 2) — från teleologisk synpunkt. Guds domsgärning når nämligen icke sin fullbordan inom någon viss bestämd tid — den kan icke förläggas till någon inomvärldsligt tänkt »slutperiod». Talet om världshistorien såsom världsdomen ter sig, även från denna synpunkt sett, för tron såsom en halvsanning — skulle man ur historiens lopp direkt vilja utläsa Guds domar enligt den nakna vedergällningens lag, skulle man icke ens komma till »halvsanningen» (jmfr ovan mom. 2). Den kristna tron blickar därför hän till en domens fullbordan eller till vad man med ett oegentligt uttryck kallar en slutdom. Vill nu den kristna tron göra sig några tankar härom, så framstår det som ett oeftergivligt villkor, att dessa trons famlande tankar måste ligga i linje med vad tron alltjämt erfar om Guds kärleksvilja och dess dömande gärning. Trons tankar om »slutmålet» och »slutdomen» måste därför för det första stå i överensstämmelse med vad tron erfar om den gudomliga kärleksviljans sätt att verka. Är det för tron visst att denna kärleksvilja icke verkar med yttre tvång, utan i stället genom kärlekens egen inifrån betvingande makt, så kan denna grundsyn icke upphävas när det gäller Guds »slutdom». Den gudomliga kärleken förändrar icke sitt tillvägagångssätt — den

[1] Jmfr L. Dougall, God in action: »Curiously enough, while popular theology often ascribes calamity to God, it never ascribes it to the Holy Spirit. But orthodox theology has never countenanced tritheism» (The Spirit, sid. 53).

är »oföränderlig». Har tron vidare mött Guds kärlek såsom tillvarons suveräna makt och ställts inför de över alla människomått gående möjligheter, som stå till dess förfogande, så kan den icke förledas att, när det gäller fullbordandet av Guds domsgärning, förbise eller inskränka dessa möjligheter. Har den likaledes sett, att förbindelsen med denna suveräna makt innebär »evigt» och oförstörbart liv, men att avskildheten från densamma sluter inom sig förödelse och undergång, så måste också denna grundtanke få sin tillämpning i fråga om det av Guds vilja satta »slutmålet». Och slutligen: har tron fått blicken öppnad för Guds under alla förhållanden fullkomligt obrutna motsättning till det onda, så kan tron icke gärna förfalla till tankegångar, vilka, när det gäller domsgärningens fullbordan, söka avtrubba detta obrutna motsatsförhållande.

De föreställningar, som i fråga om Guds »slutdom» möta inom kristenheten, kunna återföras till tre huvudtyper: ett dualistiskt slut med »evig salighet» och »evig fördömelse» i oavlåtlig pina, en annihilation av det onda samt en »alltings återställelse», apokatastasis. Det är därvid tydligt, att den förstnämnda av dessa lösningar ingalunda svarar mot den kristna trons gudsbild och trons erfarenhet av Guds fortgående domsgärning. Den kristna tron kan icke förbinda Guds domsgärning med tanken på straff genom »evig pina» såsom ett slutmål. Den talar ju överhuvud icke om gudomligt »straff» annat än försåvitt straffet står i den gudomliga kärleksviljans tjänst. Men då den »eviga pinan» uppenbarligen icke kan tjäna något dylikt syfte, utan i stället måste betraktas såsom ett straff för straffets egen skull, är denna tanke oförenlig med vad den kristna tron faktiskt erfar av Guds tillvägagångssätt. Avser den att hävda Guds obrutna motsatsförhållande till synden, så glömmer den därvid, att detta motsatsförhållande alltigenom är buret och präglat av kärleken. Men icke heller kan den kristna tron våga hävda, att det hela ovillkorligen med en inre nödvändighet skulle leda fram till en apokatastasis. När man velat draga en sådan slutsats av att Gud är »idel kärlek» och att denna kärlek är suverän kärlek, glömmer man bort att denna gudomliga kärlek aldrig verkar såsom en tvångsmakt. Endast om den gudomliga kärleken befunnes verka såsom en dylik irresistibel tvångsmakt, skulle man kunna

konstruera fram en apokatastasis såsom självklart slutmål. När den kristna tron tillbörligt beaktar den gudomliga kärlekens verkningssätt, dess på inre väg betvingande makt — ett verkningssätt varförutan den i själva verket icke längre skulle vara kärlek — och tillika beaktar det faktiska motståndet mot denna kärlek, så kan den icke undgå att räkna med *möjligheten* av en förhärdelse, som definitivt utesluter sig själv från den gudomliga kärlekens liv. Men om tron alltså måste räkna med denna möjlighet och å andra sidan icke kan hamna i principiell dualism, betyder detta, att tron i själva verket ställes inför *möjligheten* av en annihilation, en förintelse av det som står Guds kärleksvilja oåterkalleligen emot. Det visar sig också att just denna tanke ligger i rak linje med trons centrala erfarenhet av vad förbindelsen med och skilsmässan från Gud innebär. Ty om avskildheten från Gud, från tillvarons suveräna makt alltid betyder att vara hemfallen åt förödelsens och undergångens makter, kan den fullkomliga avskildheten i förhärdelsen icke betyda annat än förintelse, tillintetgörelse. Vi skola icke gå närmare in på de bibelhänvisningar, med vilka man velat stödja den ena eller den andra av de här behandlade teorierna. Man har, som välkänt är, funnit stöd i bibeln både för evig pina och apokatastasis och annihilation. Anmärkas må blott härtill dels att stöden för en apokatastasis icke äro särdeles starka och att de, åtminstone i de flesta fall, endast kunna hävdas genom att ifrågavarande uttryck otillbörligt pressas, dels att man velat finna en lära om »evig pina» i en mängd uttalanden, som närmare granskade visa sig leda i en helt annan riktning, nämligen just åt förintelsetankens håll — såsom exempel må anföras bilden om den brinnande elden, vilkens uppgift uppenbarligen är att förtära, bränna upp, dels slutligen att de uttalanden, som mer eller mindre tydligt gå i riktning åt den eviga pinan, visa sig väsentligen vara en reflex av gängse apokalyptisk förkunnelse[1]. Men även om det alltså skulle kunna betygas, att tankar *i riktning åt* det ondas förintande intaga en vida starkare ställning inom

[1] Jmfr härtill särskilt C. W. Emmets utredning i The bible and hell (i samlingsskriften Immortality, utgiven av B. H. Streeter). — Th. Bergströms lilla bok »När livets förlåt rämnat» har en del beaktansvärda synpunkter i fråga om förintelsetanken.

den bibliska förkunnelsen än man merendels förmenat, så kan det utslagsgivande givetvis icke finnas genom ett klassifierande av de olika bibliska uttalandena och en uträkning av vilken klass som är rikast företrädd, utan endast och allenast genom ett noggrant aktgivande på det inre sammanhanget med den kristna trons centrala tankar om Gud och hans verkningssätt.

Men om alltså den kristna tron måste hålla den möjligheten öppen, att det kan givas en förhärdelse, som resulterar i förintelse, så ligger det ingalunda däri att den gudomliga kärlekens möjligheter skulle vara inskränkta till det närvarande jordelivets villkor. Detta skulle innebära ett förmätet kringskärande av Guds kärleks möjligheter. Tanken på en efter döden fortsatt avgörelsemöjlighet låter sig emellertid icke begagnas såsom kvietiv, i slapphetens intresse — utan att i och med detsamma förlora sin kristliga legitimitet. Var och en som överhuvud mött den gudomliga kärleken måste därmed leva som om de närvarande möjligheterna vore de enda, under trycket av att »den behagliga tiden» är *nu* och att varje tid är »den yttersta tiden». Tanken på den fortsatta avgörelsemöjligheten är överhuvud endast tillgänglig *för tron* och då såsom en kärlekens och hoppets tanke för andras räkning, framvuxen inför den gudomliga kärlekens suveränitet och innebärande att denna kärlek — ännu mindre än vår egen — gör halt vid döden.

§ 21. Gud och världsloppet.

1. Försåvitt man utan vidare skulle vilja återföra allt som sker direkt på Guds vilja, komme detta att leda till antingen ett överskylande av det onda eller ett förnekande av Gud såsom kärleken. Den kristna tron avvisar all dylik fatalism såsom stridande såväl mot det faktum, att tillvaron — enligt trons sätt att se — rymmer i sig även sådant som är indifferent eller fientligt i förhållande till Guds vilja, som mot trons grundsyn på tillvaron såsom ett drama, där den suveräna gudomliga kärleken kämpar för att övervinna det som står densamma emot. Gud

vill icke allt det som sker, men han vill något med allt som sker. Hans kärleksviljas suveränitet kommer då till uttryck, dels däri att ingen situation är undanryckt Guds kärleks möjligheter och dels däri att i själva verket all mot Guds vilja stridande »makt» upplöser sig själv och blir till intet.

2. Att vara innesluten i Guds kärleks omvårdnad (»försynstron») betyder därför icke resignation inför det faktiska händelseförloppet och icke heller försäkran mot allt lidande utan i stället en förvissning såväl om att »intet skall skilja från Guds kärlek» som därmed också om att Gud förmår taga även det som i och för sig är ett ont i sin tjänst, ja, om att »allt samverkar till det bästa för dem som älska Gud».

1. *Guds vilja och världsloppet.* Det kan svårligen förnekas, att teologiens behandling av frågan om Gud och världsloppet ofta varit i hög grad dunkel och förvirrad samt att denna dunkelhet icke bara berott på att tron här liksom överallt ser »endels», utan också därpå att man fördunklat trons mest vitala och ofrånkomliga grundtankar. Den förvirring, som så uppkommit, har sin närmaste rot däri, att man å ena sidan ju icke kunnat undgå att tala om synden och dess följder, alltså om något mot Guds vilja stridande, men å andra sidan, trots detta, samtidigt på ett eller annat sätt velat hävda, att händelseförloppet såsom sådant skulle vara att fatta såsom en återspegling av den gudomliga viljan. Det säger sig självt, att försöket till en dylik sammansyn måste innebära en svår frestelse till att söka förvandla svart till vitt. Vi skola icke här möda oss med att giva någon ingående analys av de olika sammanjämkningsförsöken. Det framför allt viktiga är nämligen att klart fatta i sikte, hurusom alla sådana sammanjämkningar ligga utanför trons intressesfär — och detta helt enkelt därför, att varje försök att i händelseförloppet såsom sådant finna en återspegling av Guds vilja måste leda antingen till ett överskylande av det onda och ett fördunklande av Guds obrutna motsatsförhållande till detsamma eller till ett förnekande av den Gud, som är »idel kärlek», alltså till konsekvenser som direkt och på det mest flagranta sätt strida

mot den kristna trons grundsyn. Vill man nämligen fasthålla den kristna trons gudsbild och samtidigt se Guds vilja i allt det som sker, så kan detta icke vara möjligt på annat sätt än genom ett försök att reducera och i möjligaste mån fördölja det ondas fruktansvärda verklighet och Guds motsatsförhållande till detsamma. Man kan då tala om detta onda såsom skuggor i världsbilden eller såsom det ofullkomliga o. s. v. (jmfr § 18, mom. 2) eller man kan fördunkla Guds obrutna motsatsförhållande genom svävande och mångtydiga uttryck sådana som Guds »medgivande» eller »tillstädjande» av det onda — uttryck som i själva verket närmast leda tanken till en viss resignation eller ett visst överseende från Guds sida och som i varje fall icke klart framhäva, att Gud i förhållande till det onda aldrig vill något annat än dess övervinnande. Vill man å andra sidan hålla fast vid det onda såsom ett verkligt ont och ändå härleda allt det som sker från Guds vilja, leder detta ofrånkomligt till ett negerande av Gud såsom kärleken. Detta förhållande blir endast en smula beslöjat, när man inför den med synden förbundna förödelsen vill falla tillbaka på talet om Guds outrannsakliga vilja och därmed söka göra troligt, att det som på det mest uppenbara sätt strider mot allt vad kärlek heter skulle — fastän vi bara icke förmå genomskåda saken — i sista hand återgå på den gudomliga kärleksviljan. Men när man så undsticker sig med ord sådana som detta: att Guds vägar icke äro våra vägar etc., är detta tillvägagångssätt intet annat än ett beslöjat uppgivande av Gud såsom kärleken. Kärleken bekännes visserligen alltfort med läpparna, men detta är icke annat än tomt tal, ty i verkligheten återföres dock det uppenbart onda på det man kallar kärlek. Visserligen står Guds outrannsaklighet fast för tron, men detta betyder i själva verket, att Guds kärlek möter oss såsom ett outrannsakligt under, över alla människomått, och att den, ju närmare den träder oss, desto mera framträder såsom outgrundlig och översvinnelig — det betyder däremot alldeles icke att outrannsakligheten skulle vara en täckmantel för det som är kärleken rakt motsatt. När man så kryper bakom Guds outrannsaklighet, förblandar man två ting som noga måste hållas isär: man utgår i själva verket från trons iakttagelse av hurusom Gud kan vända även det onda till godo och »tvinga själva skadan att tjäna oss till gagn» (Sv.

Psb. 224, vers 5), men man beaktar icke, att detta är något helt annat än att det onda såsom sådant skulle härledas ur Guds vilja (§ 20, mom. 2).

Om islam inför allt det som sker säger sitt fatalistiska: det är Allahs outrannsakliga vilja, så är detta ingalunda den kristna trons språk. Den kristna tron är tillräckligt realistisk för att icke fördölja för sig att tillvaron, sådan den faktiskt är, icke i allo är någon återspegling av den gudomliga viljan, utan att den tvärtom rymmer inom sig oändligt mycket som är denna vilja motsatt — vare sig nu motsatsen framträder såsom indifferens eller såsom öppen fientlighet. Tron vägrar att återföra sådant på Guds vilja som evangeliet återför på satan. Och den säger därför, att den förödelse och det namnlösa lidande, som följer synden i spåren, är lika fjärran från Guds kärleksvilja som det svartaste mörker från det mest strålande solsken — och mera därtill. Tron ser icke händelseförloppet såsom sådant och i dess helhet såsom en den gudomliga viljans självrealisation — icke heller så att Guds vilja skulle kunna identifieras med »natursammanhanget», utan den ser tillvaron som en dramatisk kamp och ser tillvarons innersta mening komma till synes i denna kamp, där gudsviljan strider med det som står densamma emot. Och det tron kallar gudomlig uppenbarelse består just i denna gudsviljans segrande kamp. Låge verkligen Guds vilja innesluten i allt det som sker, behövdes ingen »uppenbarelse». Redan detta att tron hänvisar till en gudomlig uppenbarelse åskådliggör, att den icke är benägen att fatta allt som sker såsom en återspegling av Guds vilja. Ty den bakgrund, mot vilken Guds aktiva uppenbarelse avtecknar sig för trons öga, är icke bara att vissa tilldragelser icke med full tydlighet uppenbara Guds vilja, utan också och framför allt att tillvaron är fylld av sådant, som så långt ifrån uppenbarar Gud, att det tvärtom direkt strider mot hans vilja.

Gud vill alltså icke allt det som sker, men han vill något *med* allt som sker, och han realiserar sin vilja även i förhållande till det som står densamma emot. Guds kärlek är, även i förhållande till det onda, den suveräna kärleken. Däri ligger då, från en synpunkt sett, att varje situation — i vilken grad den än kan vara framkallad av mot den gudomliga kärleksviljan stridande »makter» — dock har en gudomlig mening samt att ingen situation är undanryckt den gudomliga kärlekens möjligheter att göra sig effektivt gällande. Ingen situation kan uppstå, som skulle vara Gud övermäktig, som skulle s. a. s. vrida makten ur hans händer, göra den gudomliga kärleksviljans absoluta härskarvälde om intet och hindra Guds mål från att bliva realiserat. Den gudomliga kärleken visar sig för trons öga såsom — under alla förhållanden — den suveräna makten: allt annat som kallas makt — har det än i aldrig så hög grad maktens sken — är, så snart det är skilt från den gudomliga kärleksviljans makt, dömt till upplösning, förödelse och undergång. All sådan »makt» stormar förgäves mot den gudomliga makten — endast om den gudomliga kärleken och vad till den hör gäller det, att den icke förgår och att därför dess mål är det enda mål som varder realiserat (§ 15, mom. 2).

2. *Guds omvårdnad.* När den kristna tron ställer Guds kärlek i relation till världsloppet, framträder tron såsom förtröstan på Guds omvårdnad, såsom »försynstro». Gäller det att närmare bestämma arten av denna försynstro, så måste den till en början avgränsas mot tvenne misstydningar. Försynstron är å ena sidan något helt annat än endast och allenast en resignation inför det faktiska händelseförloppet. Skulle allt det som sker utan vidare kunna fattas såsom en återspegling av den gudomliga viljan, så skulle i och med detsamma trons hållning till världsloppet med dess lidande och nöd icke kunna vara annat än resignation: det skulle icke kunna bliva fråga om annat än att vi i möjligaste mån skulle söka finna oss i allt det som sker och på så sätt böja oss under Guds »outrannsakliga» vilja. Nu måste det visserligen sägas, att det i trons hållning till lidandet i dess olika former också ingår ett moment av uthållighet, av att härda ut, men denna trons uthållighet innebär dock något helt annat än att tron resignerat skulle draga sig tillbaka och s. a. s. sluta sig inom sitt skal med ett fatalistiskt: Gud har så velat. Har tron genomskådat, att tillvaron i sig rymmer oändligen mycket som strider mot Guds vilja och att Guds vilja är en med detta kämpande vilja, så kan tron, som är väl medveten om att endast se »endels», visserligen åter och åter få s. a. s. suspendera

sitt omdöme om gudsviljans vägar, men under inga förhållanden kan resignation då vara trons sista ord eller överhuvud ge uttryck åt trons hållning — då gäller det i stället kamp och seger, ja, tron måste betrakta allt tal om en naken resignation såsom ledande till ett förlamande av trons djärvhet och andliga spänstighet. Å andra sidan innebär den kristna tilliten till Guds omvårdnad lika litet, att vi genom denna omvårdnad skulle vara försäkrade mot allt vad lidande och nöd heter, mot »skada och farlighet». Alla uttydningar av försynstron i denna riktning måste inför den faktiska verkligheten komma att te sig såsom ett verklighetsfrämmande tal och kunna på intet sätt verifieras av tron själv. Trons bön om Guds beskydd är, noga sett, icke en bön om befrielse från lidande och farlighet, utan en bön om Guds skydd *i* all skada och farlighet, en bön om »att intet ont mig skada gör» (Sv. Psb. 250, vers 2).

Innebörden av den kristna tron på Guds omvårdnad får ett klassiskt uttryck i de paulinska orden: *intet* — av vad art det vara må — »skall kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus Jesus» (Rom. 8: 38 f.). Det finnes ingenting som kan tränga sig emellan Guds kärlek och oss — intet ont äger dylik makt. Det skall aldrig kunna uppstå en situation, då vi skulle vara ställda utanför den gudomliga kärlekens maktsfär och dess omvårdnad — bleve vi än försatta i det svartaste mörker: Gud skall vara oss när, även där han synes såsom mest fjärran. Vi äro alltid inneslutna i hans vård och ställda under hans skydd. Så framträder den kristna »försynstron» såsom trygghet i förhållande till allt det som sker — »är Gud för oss, vem kan då vara emot oss» — en trygghet, som är helt artskild från den blotta resignationen inför livets skickelser (Sv. Psb. 257: 10 — »säll är den som sina händer» etc. — kan anföras såsom ett synnerligen expressivt uttryck för denna trons trygghet). Nu få emellertid icke orden om att intet skall skilja från Guds kärlek tolkas som om det här skulle vara fråga väsentligen om något negativt. Ty när det här talas om att förbindelsen med Gud består, vad som än sker, så ligger det däri tillika, att tilliten till Guds omvårdnad är en tillit till den Gud, som förmår att övervinna det onda och tvinga »själva skadan» att tjäna hans kärleks syften. Tron fördöljer icke att lidande och nöd såsom sådant är ett ont.

Om Gud icke får taga hand om lidandet och använda det för sina syften, är det icke en renande, utan i stället en förhärjande makt, icke förbättrande, utan förbittrande. Lidande och nöd äro i och för sig alldeles icke något uttryck för den gudomliga kärleksviljan. Men den gudomliga kärlekens suveränitet visar sig nu för tron däri att Guds omsorg bär den — i ordets djupaste betydelse — medlidande kärlekens drag. Det lidande, i vilket Guds kärlek är närvarande och verksam, förvandlas från att vara endast en dov och meningslös pina till att bliva en renande och frälsande makt — det blir så ett medel, genom vilket Gud lägger ny mark under sitt herravälde, och får genom denna gudsgärning en mening, som det i sig själv icke äger. Medan tron icke kan verifiera talet om Guds omvårdnad som ett slags försäkring gentemot allt lidande, verifierar den däremot ständigt på nytt Guds makt att låta lidandet tjäna såsom födelsesmärtor till ett nytt och rikare liv[1]. Så flyr tron till Gud som en »hjälpare i nödens tider»: det gives för tron ingen situation, då den icke flyr till Gud som hjälparen, ingen, då han icke kan hjälpa, och ingen, då tron icke är fullkomligt beroende av hans hjälp. Men försynstron betyder därvid icke, att händelseförloppet vore s. a. s. på förhand utstakat av Gud — något som i själva verket endast vore en deistiskt livlös tanke om Guds försyn och omvårdnad, bottnande i föreställningen om Gud såsom ett extramundant väsen. Försynstron säger tvärtom att Gud är levande och verksam med i det som sker, att Guds kärlek har utvägar i förhållande till allt det som sker samt att denna hans omsorg visar sin suveränitet däri att han förmår vända även det onda

[1] Jmfr Jens Gleditsch, Guds omsorg for os, sid. 61: »Religiöse mennesker får efterhånden en elasticitet i opfatningen, som overgår alt hvad man ellers kjender. Lidelsens gåte, som er ulöselig for den naturlige betragtning og som ikke tillater nogen fornuftmässig theodicé, löses helt enfoldig av den modnere tro på Guds omsorg, mens den kan komme til at knuse den som ikke har lärt at föje sin vilje efter den almägtige». Här verkas »först en forandring av de mål vi har sat for os til de mål vi må sätte for os. — — Men idet vi med vor vilje går ind i den nye retning, som åbenbares for os, stiger der en lysning op av dypet og vi fatter Gud som den *seirende guddom*. Lidelsen kan tåles, når der kommer nyt liv derav».

till godo[1]. När tron ställes inför detta utslag av Guds makt, förmår den inför lidandet och de hårda slagen bekänna: »detta har skett, på det att Guds gärningar skola uppenbaras» (Joh. 9: 3) — det är då för tron visst, »att allt samverkar till det bästa för dem som älska Gud» (Rom. 8: 28), för dem, som låta sig betvingas av den gudomliga kärleken. Och just därmed kommer då försynstrons artskildhet från resignation som allra klarast till synes: tron är icke resignation, utan erövrande tro. Bönernas bön — ske din vilja — blir icke längre — så som den stundom fattats — uttryck för resignationens passivitet, utan just för den erövrande tron på Guds kärleksviljas makt (jmfr § 45).

§ 22. Dualismens rätt och begränsning.

1. När den kristna tron söker se världsloppet i sammanhang med den gudomliga kärlekens suveränitet, ställes den inför en spänning, som visar sig höra med till trons existensvillkor. Spänningens ofrånkomlighet har sin grund däri, att tron å ena sidan motsätter sig varje försök att eliminera eller överskyla det onda (dualismens rätt), och å andra sidan motsätter sig varje principiell dualism: tillvaron har sin grund och sitt mål i den gudomliga kärleksviljan, frälsningen härrör från samma källa som livet självt (dualismens begränsning).

2. Alla bemödanden att övervinna denna spänning genom en förment rationell förklaring av det onda — vare sig det gäller enskilda händelser eller frågan om det ondas uppkomst överhuvud — stranda med nödvändighet. Frågan om det onda koncentrerar sig för den kristna tron kring frågan om dess övervinnande, och den får sitt svar genom trons hänvisning till den mot det onda kämpande och över detsamma segrande Guden. Den

[1] Jmfr A. Ch. Turner, The world's order: »To know that the world is contained in the providence of God is not to know that every minutest occurence has been mapped out in detail in advance, but to know that every contingency in your outward relations is provided for and can be turned to good». (I samlingsverket Concerning prayer, sid. 429 f.).

gudomliga kärlekens seger ger tillvaron mening, ja, t. o. m. det onda får — nämligen såsom övervunnet ont — en mening, som det i sig självt icke äger.

1. *En ofrånkomlig spänning.* I den föregående framställningen av gudsbilden och Guds aktivitet hava vi genomgående funnit, att det ingår ett visst dualistiskt element i den kristna trons syn på tillvaron och dess förhållande till den gudomliga viljan. Tillvaron sluter inom sig sådant, som är den gudomliga kärleksviljan främmande och står den emot. Den är icke, sådan den faktiskt är, i sin helhet något adekvat uttryck för denna kärleksvilja. Tron skulle endast kunna låta sig förledas att söka finna Guds vilja återspeglad i allt som sker, om den kunde se bort ifrån synden, som just är en mot gudsviljan stridande viljeriktning (§ 30), och från det ur densamma härflytande onda. Men tron motsätter sig energiskt varje försök att eliminera eller ens på minsta vis överskyla och fördunkla detta ondas fruktansvärda verklighet. Alla dylika borttolkningsförsök te sig för tron endast såsom ett verklighetsfrämmande tal, mot vilket tillvarons faktiska beskaffenhet ständigt på nytt inlägger sin bestämda gensaga. Och likaledes motsätter sig tron varje försök att avtrubba och förringa Guds obrutna motsatsförhållande till detta onda: just därför att den kristna trons Gud alltigenom är kärlek, är varje dagtingan eller kompromiss med det onda från Guds sida uteslutet. Trons Gud är tvärtom den Gud som är helt och hållet inriktad på det enda målet att övervinna det onda och därmed realisera sin kärleksviljas herravälde.

Men just denna trons livssyn medför, att tron ställes inför en spänning, som i själva verket visar sig höra med till dess existensvillkor. Ty lika mycket som tron motsätter sig ett undanskymmande av det nu omtalade dualistiska elementet, lika mycket motsätter den sig å andra sidan en principiell dualism: den Gud, inför vilken tron ställes, betygar sig såsom tillvarons suveräna makt och tillvaron har för tron såväl sin grund som sitt mål i hans suveräna kärleksvilja. Det innevarande tidsskedet är, såsom alla särskilt tunga tider, fyllt av starkt dualistiska tankar. Det är karakteristiskt, att Marcion och hans genomförda

dualism åter blivit föremål för hög uppskattning[1]. Denna i nutiden framträdande starka värdering av en till det yttersta genomförd dualistisk åskådning har sin styrka i sin opposition mot all ytlig optimism och sitt genomskådande av, hurusom alla »teodicéer» icke äro annat än hån för en verklighetstrogen syn på det onda och dess fruktansvärda makt — det är på goda grunder som denna dualism avstår från frestelsen att söka återföra allt som sker på Guds vilja. Den har alltså sin styrka däri att den icke fördöljer, utan tvärtom starkt framhäver det dualistiska element, som är oskiljaktigt förbundet med den kristna trons livssyn. Men icke desto mindre motsätter sig den kristna tron Marcions principiella dualism med dess tal om frälsarguden såsom en från skaparguden skild »främmande» Gud. I grund och botten betyder denna tankegång, att man förlägger en dualism in i Guds eget väsen, en dualism mellan Guds makt och Guds kärlek. Makten tar sig uttryck i Guds skapargärning och dess mindervärdiga resultat — kärleken däremot i hans frälsningsgärning. Men en sådan dualism är den kristna tron främmande: den vet icke av två gudar. Guds makt är aldrig någon annan makt än kärlekens och denna makt är den enda suveräna makten: frälsningen härrör m. a. o. från samma källa som livet självt[2]. Lika mycket som tron motsätter sig den naiva optimismen och dess verklighetsfrämmande tal om det onda, lika mycket motsätter den sig — just såsom *tro* — den med den principiella dualismen förbundna pessimismen — den ser livet såsom ett gott, givet av »all god gåvas givare», och dess *ja* till Gud såsom livets grund och livets herre är blott så mycket starkare, därför

[1] Jmfr särskilt A. von Harnacks märkliga bok Marcion. När man på sina håll velat betrakta Harnack såsom rent av en förkämpe för Marcionitisk dualism, är detta — såsom klart framgår av slutsidorna i H:s framställning — en misstolkning. Men väl må boken — vad H:s egen åskådning beträffar — betraktas såsom ett dokument, i vilket den frejdade forskaren framlagt en vida djupare syn på den kristna tron och dess livsvillkor än den som möter i hans »Kristendomens väsen» från sekelskiftet (jmfr ovan § 3, mom. 3).

[2] En rest av oövervunnen principiell dualism är det i själva verket, när tillvarons mål fattas såsom resulterande dels i evig salighet och dels i »evig pina» — så visar sig tanken på den eviga pinan såsom, även från denna synpunkt, främmande för den kristna tron (jmfr § 20, mom. 3).

att det framträder mot den mörka bakgrunden. Så har den dualism, om vilken den kristna tron icke kan undgå att tala, sin begränsning: den begränsas därav att den gudomliga kärlekens makt för tron icke är bara en makt vid sidan av andra makter, utan den suveräna makten, inför vilken all annan makt, som strider mot densamma, är dömd till undergång — hur stark den än kan synas: tillvaron har m. a. o. såväl sin grund som sitt mål i den gudomliga kärleksviljan (jmfr § 19, mom. 2).

2. *Trons ställning till frågan om det onda.* Den i det föregående omtalade spänningen låter sig icke upplösas av tron, alldenstund en upplösning skulle innebära antingen ett fördunklande av det onda som ont eller en förkrympning av den gudomliga kärlekens suveränitet. Alla försök att rationellt förklara det onda äro därför främmande för tron. Denna kan lika litet tilltro sig att rationellt inordna det onda i Guds världsregemente som att prestera en rationell förklaring av det ondas uppkomst överhuvud. Varken straffsynpunkten eller trons hänvisning till Guds makt att låta även det i och för sig onda tjäna hans syften kunna låta sig användas till ett rationellt inordnande av det onda i Guds världsregemente. Straffsynpunkten har, såsom vi i det föregående sett, ett relativt värde, men den kommer alldeles till korta, så snart som den skall användas såsom rationell förklaring, alldenstund detta skulle innebära en — i själva verket ogenomförbar — slutsats tillbaka till en i förhållande till straffet proportionell synd (jmfr § 20, mom. 2). Å andra sidan äger tron ingen djupare synpunkt på Guds förhållande till det onda än den som ligger däri, att Gud är mäktig att låta även det i sig onda tjäna hans kärleksviljas syften. Men icke heller denna synpunkt låter sig användas såsom en rationell förklaring av det ondas tillvaro. Något sådant skulle endast vara möjligt, försåvitt det kunde uppvisas, att vinsten under alla omständigheter övervägde förlusten — något som i grunden skulle betyda att *allt* ont verkligen vändes i godo, ty varje förlust vore en instans mot en rationell förklaring. Ett användande av denna trons djupaste livserfarenhet såsom rationell förklaring skulle i själva verket leda till en lättvindighet i bedömandet av det onda, dess omfattning och verkningar, som allra minst tron skulle kunna

godtaga — liksom å andra sidan straffsynpunkten såsom rationell förklaring skulle fördunkla den kristna trons bild av Gud såsom alltigenom kärlek.

Lika litet som tron kan rationellt inordna det onda i Guds världsregemente, lika litet kan den giva någon rationell förklaring av det ondas uppkomst. Frågan om det ondas uppkomst blir för tron i första hand en fråga om syndens uppkomst. Trons ställning till detta problem skall i det följande närmare belysas (§ 31). Här må endast sägas, att alla förmenta förklaringar — försåvitt de icke äro bortförklaringar — icke annat äro och icke annat kunna vara än uttryck för det oförklarliga. Det gives intet svar, som icke ställer oss inför ett nytt varför — vare sig man vill hänvisa till »viljans frihet» eller till naturen och det naturbundna hos människan eller till ett preexistent syndafall eller till en utommänsklig ond makt. I själva verket inser tron, att en rationell förklaring av syndens uppkomst omöjligt låter sig givas. Försåvitt som nämligen tillvarons mening för tron är oskiljaktigt förbunden med den gudomliga kärleksviljan, kan tron icke betrakta synden annat än som det i och för sig meningslösa och förnuftsvidriga. Men att söka giva en rationell förklaring till det förnuftsvidriga är givetvis fullkomligt uteslutet. Därtill kommer att varje dylik förklaring tillika skulle innebära en ursäkt och att all tanke på ett ursäktande av den egna synden är något för tron fullkomligt främmande (jmfr § 32).

Frågan om det onda är för tron en fråga om det ondas övervinnande — allt koncentrerar sig kring detta som det enda väsentliga. Tron är likgiltig för alla frågor om det onda, som icke stå i ett direkt samband med denna huvudfråga. Därför ligga alla enbart spekulativt-metafysiska frågor om det ondas uppkomst och yttersta orsak helt och hållet utanför trons intressesfär — även om en än aldrig så tillfredsställande lösning av denna fråga skulle kunna givas, vore frågan om det ondas övervinnande därmed icke bragt ett enda steg närmare sin lösning. Däremot har tron givetvis det största intresse för frågan om det ondas framträdelsesätt och art, ty dessa frågor äro i själva verket oskiljaktigt förbundna med frågan om det ondas övervinnande: det gäller att fatta klart i sikte vad det är som skall övervinnas och på vad sätt detta gör sig gällande i människolivet. Men därvid

koncentrerar sig i sista hand allt kring frågan om möjligheten och verkligheten av det ondas övervinnande: den allt behärskande religiösa grundfrågan inför tillvarons faktiska beskaffenhet är, om det verkligen finnes en makt, som förmår att övervinna det onda i dess djupaste rot. Trons svar — avgivet på grund av vad den ser av Guds aktiva, frälsande och nyskapande uppenbarelse — är: för Gud är ingenting omöjligt. Vore det onda oövervinneligt, betydde detta gudstrons död — det vore då meningslöst att ännu vilja tala om en Gud. Men trons öga ser icke bara det onda i dess nakenhet, utan också och framför allt den Gud, som vinner seger.

Frågan om den väg, på vilken Gud segrar, och om innebörden av denna seger skall bliva föremål för en närmare utredning i vår nästa huvudavdelning om helgelsen. Här skall ännu blott tilläggas ett avslutande ord om det ljus, som Guds segergärning kastar över tillvarons dunkel. Segern över det onda ger mening även åt det i och för sig meningslösa. Det onda »rättfärdigas»[1] — om uttrycket tillåtes — det får ett berättigande, i den mån som det övervinnes. Kärleken realiserar hela sin inneboende rikedom, när den får bryta ned indifferens och fiendskap och genom självutgivelse vinna genkärlek. Detta är innebörden i ordet om att det bliver större glädje i himmelen över en enda syndare, som gör bättring, än över nittionio rättfärdiga, som ingen bättring behöva (Luk. 15: 7). Så upphäver den gudomliga kärlekens segergärning tillvarons meningslöshet. Men detta ljus i mörkret är då något helt annat än en rationell förklaring av det onda: det är nämligen endast såsom övervunnet som det onda får mening och berättigande.

[1] W. Temple, Mens creatrix, sid. 287: »when conquered it is justified». Temple ger i Mens creatrix en förtjänstfull utredning av »the problem of evil» (sid. 261—292), även om det torde kunna anmärkas, att han är benägen att av sin här anförda huvudtes draga för långt gående slutsatser i riktning åt en rationell förklaring av det onda.

II

HELGELSEN

A.

GUDS VÄG TILL HELGELSENS REALISERANDE

§ 23. Den helige Ande och helgelsen.

1. Helgelsen är ett sammanfattande uttryck för den Guds fullkomnings- och frälsningsgärning, genom vilken livsenheten med den Helige realiseras. När den kristna tron betecknar helgelsens verk såsom ett verk av den helige Ande, fattar den icke Anden såsom något från Gud skilt väsen, utan vill tvärtom med detta uttryck framhäva omedelbarheten i Guds verksamhet.

2. När den kristna tron tillika betecknar Anden såsom Jesu Kristi Ande, är avsikten härmed att framhålla, hurusom Guds helgelseverk är förankrat i ett historiskt livsverk, vilket från en sida sett resulterar däri, att Anden kommer »i fullhet». Liksom Anden alltså »utgår» icke bara av Fadern, utan också av »Sonen», får å andra sidan Sonens livsverk sin fortsättning och sin tolkning genom Anden.

1. *Helgelsen såsom Guds helige Andes verk.* I närmast föregående avdelning hava vi sökt se den kristna trons gudsbild från aktivitetens synpunkt och därvid låtit gudsgärningen framträda från olika sidor såsom en fullkomnings- och frälsningsgärning, en skapelsegärning och en domsgärning. Såsom redan ovan (§ 18, mom. 2) framhållits, låter sig uttrycket helgelse användas såsom en sammanfattande beteckning för Guds frälsnings- och fullkomningsgärning — en beteckning, som då är ägnad att framhäva såväl denna gärnings negativa sida: uttagandet ur den för den Helige främmande livssfären, som för dess positiva sida: realiserandet av livsenheten med den Helige. När

vi här särskilt knyta helgelsen till Guds fullkomnings- och frälsningsgärning, uteslutes givetvis icke därmed att den tillika är uttryck för Guds nyskapande likaväl som för hans dömande verksamhet — då den kristna tron talar om Guds gärningar, är det ju icke fråga om en rad från varandra avskilda gärningar, utan om en och samma, av Guds kärleksvilja präglad gärning, som låter sig ses från olika synpunkter.

Den kristna tron fattar helgelsen såsom ett verk av »den helige Ande». Då tron genomgående är riktad på Gud och på honom allena, kan alltså »Anden» icke betyda något från Gud skilt och med honom sidoordnat väsen. Varje tendens att fatta Anden såsom en särexistens vid sidan om Gud skulle innebära, att tron komme att hänföra sig dels på Gud och dels på något från honom åtskilt och i så fall med honom konkurrerande och skulle därmed upphäva trons karaktär av att vara absolut beroende av Gud. Den kristna trons innersta syfte med sin hänvisning till den helige Ande är i själva verket något helt annat: att tala om den helige Ande är att vilja se Gud från en viss bestämd synpunkt, att vilja aktualisera vissa väsentliga drag i den kristna gudsbilden. Det som »Anden» aktualiserar är då framför allt Guds närhet såsom en *omedelbar* och *verksam* närhet. Där Guds Ande är, där är ock Gud själv effektivt närvarande. »Anden» säger oss, att Gud icke bara är den fjärran varande och att han överhuvudtaget icke är ett extramundant väsen, som tronar någonstädes i upphöjd avskildhet, och som från denna avskildhet möjligen sänder ett eller annat bud ned till världen, utan att Gud tvärtom är oss när, är omedelbart och verksamt närvarande i vår tillvaro. När Gud »uppenbarar sig» i och genom sin Ande, ligger häri såväl ett hävdande av Guds »personliga» uppenbarelsesätt — gentemot alla tendenser att fatta Guds aktivitet såsom ett slags högre naturkraft — som ett avvisande av alla tankegångar, vilka på ett eller annat sätt vilja mekanisera Guds uppenbarelse och fråntaga den dess karaktär av att vara en aktiv och levande uppenbarelse, i vilken Gud på ett omedelbart sätt realiserar sin kärleksvilja (§ 2, mom. 2). Det visar sig också i kristenhetens historia att, så snart tanken på Anden skjutits undan — i motsats till vad som var fallet inom urkristendomen — detta stått tillsammans med ett fördunklande av gudsbildens levande

drag, med att Gud skjutits undan i ett abstrakt fjärran samt med föreställningar om att Guds uppenbarelse varit begränsad till tiden och upphört vid någon viss tidpunkt i det förflutna. »Den helige Ande» har alltså icke något annat innehåll än gudsbilden själv: den helige Ande är såsom den Heliges Ande alltigenom Kärlekens Ande, och därmed på en gång den Ande, som står i obrutet motsatsförhållande till det onda, och som är verksam med all den suveränitet, vilken den gudomliga kärleken äger — det är betecknande att sammanställningen »ande och kraft» eller »kraftens ande» så utomordentligt ofta förekommer i det urkristna trosvittnesbördet, liksom ock att den »nicænska» bekännelsen tillägger Anden det karakteristiska epitetet: livgivaren. Vi kunna icke utsäga något om Anden, som vi icke samtidigt kunna utsäga om Gud och lika litet kunna vi giva Gud någon innehållsbestämning, som icke samtidigt kan givas åt hans helige Ande: Anden är den gudomliga kärlekens framträdelseform i det närvarande, är Gud, såsom han uppenbarar sig för oss i aktiv gärning — varhelst Gud verkar, verkar han i och genom sin helige Ande. När tron nu fattar helgelsen såsom ett den helige Andes verk, vill den alltså härigenom just framhäva, hurusom helgelsen är en gärning, i vilken Gud själv är omedelbart och effektivt verksam.

2. *Anden såsom Jesu Kristi Ande.* Då den kristna tron betecknar helgelsen såsom ett den helige Andes verk och samtidigt benämner Anden »Jesu Kristi Ande», åskådliggöres härigenom den betydelse som Jesu Kristi livsverk äger för den gudomliga helgelsegärningens utförande. Ty att Anden är en Jesu Kristi ande kan uppenbarligen icke vara en bestämning, som gör Anden till något annat än en Guds Ande. Anden såsom Jesu Kristi Ande säger oss alltså, att Guds väg till helgelsens realiserande går fram över Jesus Kristus, och detta på ett sådant sätt, att kristusgärningen bestämmer hela helgelseverkets karaktär. Samma sak kommer också till uttryck däri, att Kristus — såsom vi i vår inledande del formulerat saken — är den gudomliga uppenbarelsens herre. Att säga att gudsuppenbarelsen präglas och bestämmes av den gudomliga kärleksviljans självutgivelse och självrealisation i Jesu Kristi livsverk är detsamma som att säga att

Guds helige Ande tillika är Jesu Kristi Ande. Guds Ande kan icke nämnas med någon annans namn, men den kan nämnas med Jesu Kristi namn, och den måste nämnas efter honom, om Anden överhuvud skall framträda på ett fullt levande och konkret sätt. Det är därför icke någon tillfällighet, att det urkristna trosvittnesbördet enstämmigt låter Jesu livsverk utmynna i Andens sändande — intet kan vara mera betecknande än att Johannesevangeliet t. o. m. kan låta Jesus tala om huru det är »nyttigt», att han själv går bort för att så »Hjälparen» skall komma (Joh. 16: 7): intet kan bättre än detta illustrera vad det för den unga kristenheten betydde att leva i »Andens tid». Från den kristna trons synpunkt låter sig i själva verket hela innehållet i Jesu livsverk sammanfattas i detta enda: att Anden kommer »i fullhet» (Joh. 1: 16). Det ligger därför en djup mening i den gamla teologiska formeln, som säger att »Anden utgår av Sonen»: det som har skett i historien är en betingelse för den gudomlige Andens självrealisation. Men detta uttryck kan då givetvis icke fattas så, som om Anden icke alltigenom skulle vara gudomlig Ande: den Ande, som »utgår av Sonen», »utgår tillika av Fadern», så visst som det helgelseverk, vilket här utföres, alltigenom är ett Faderns eget verk. Men när Anden säges »utgå av Sonen» ligger häri tillika, att »Sonens» verk icke är bara ett en gång för alla fullbordat och avslutat verk. Det är tvärtom ett i »Anden» ständigt fortgående verk. Ja, det en gång fullkomnade verket låter sig överhuvud icke isoleras från detta alltjämt i Anden fortgående verk — det får i själva verket sin tolkning och sin verifikation genom Andens fortgående gärning, så visst som den egentliga innebörden av det fullkomnade verket endast och allenast upplåter sig för trons öga i det av Anden burna och präglade livssammanhanget. Så säger Paulus karakteristiskt: »ingen kan säga: 'Jesus är herre' annat än i den helige Ande» (1 Kor. 12: 3), och detsamma är — för att anföra ytterligare ett vittne — huvudtanken i Luthers utläggning av den tredje artikeln i hans Lilla katekes.

§ 24. Tvenne huvudsynpunkter på Jesu Kristi livsverk.

Jesu Kristi livsverk låter sig från den kristna trons synpunkt ses under en dubbel synvinkel: såsom fullkomnat och såsom ständigt fortgående. Denna tudelning kan ersätta den s. k. treämbetesläran, vilken visar sig lätt leda till en söndersplittring av livsverkets enhetlighet.

Det fullkomnade och det fortgående verket. När den kristna tron brukar sammanställningen Jesus Kristus, ligger det däri inneslutet, att det livsverk, inför vilket vi här ställas, låter sig från för tron väsentliga synpunkter betraktas å ena sidan såsom ett en gång utfört och i historien fullkomnat samt å andra sidan såsom ett i det närvarande ständigt fortgående livsverk. Båda dessa synpunkter äro för tron lika väsentliga och grundläggande och sammanhänga på det närmaste med trons syn på den gudomliga uppenbarelsens förhållande till historien överhuvud (§ 3). Om vi här på historicismens sätt endast skulle tala om ett vid en viss tidpunkt i historien av »den historiske Jesus» fullbordat livsverk, skulle detta livsverk i själva verket komma att bliva blott en episod i det förgångna; och trons relation till detta livsverk skulle då komma att uppgå i ett försanthållande av vissa av »den historiske Jesus» en gång givna »läror» eller av vissa en gång i denne historiske Jesus' liv timade tilldragelser. Om vi åter skulle vilja avskära sambandet mellan Jesus och Kristus och endast tala om det fortgående verket, skulle detta innebära, att gudsuppenbarelsen löstes från sin förankring i det historiska livsverket samt att »Kristus» därmed miste sitt konkreta innehåll och förvandlades till en abstrakt kristusprincip. I motsättning till dessa båda betraktelsesätt är det för tron väsentligt att rikta blicken såväl till det som skett, den fullkomnade gärningen, som till det, som alltjämt sker, den fortgående gärningen. Dessa båda synpunkter äro för tron oskiljaktigt förbundna med varandra och ingendera låter sig framhävas på den andras bekostnad. Det som en gång skett realiserar sig, effektueras alltjämt i det närvarande och innebörden av det skedda kommer endast då klart till synes, när detta ses i ljuset av det som alltjämt sker. Men på samma gång visar sig då detta som alltjämt sker äga

sitt innehåll och sin egentliga kraft av det som skett, av den en gång utförda gudsgärningen.

När vi alltså i det följande, under noggrant beaktande av det här framhävda sambandet mellan de båda synpunkterna, vilja ställa oss dels inför Jesu fullkomnade livsverk och dels inför Kristi fortgående livsverk, kan denna indelning ersätta uppdelningen av Jesu Kristi livsverk i ett profetiskt, ett översteprästerligt och ett konungsligt ämbete. Det skall icke förnekas, att även denna indelning har sitt värde och är ägnad att accentuera vissa väsentliga drag — men den har också sin mycket påtagliga risk. Denna risk ligger framför allt däri, att »treämbetesläran» lätt leder till ett fördunklande av livsverkets enhetliga karaktär. Vill man på treämbetesläranas grundval bevara enhetligheten, komma i själva verket de olika »ämbetena» att glida över i varandra. Försåvitt icke »det profetiska ämbetet» skall fattas såsom endast läromeddelelse — och därmed leda till en intellektualistisk misstolkning av Jesu livsverk — glider det omedelbart över i »det översteprästerliga». Och på samma sätt glider detta omedelbart över i »det konungsliga» — ville man skarpt hålla dem i sär, skulle detta ovillkorligen betyda ett fördunklande av huruvida den gudomliga kärlekens självutgivelse är ett utslag av denna kärleks suveränitet, på samma gång som den låter suveräniteten som allra klarast framträda: »förhärligandet» är icke något från kärlekens självutgivelse skilt, utan tvärtom något med densamma på det allra närmaste förbundet. Tilläggas må slutligen, att de av oss framhållna huvudsynpunkterna också möta inom treämbetesläranas schema — det ligger för övrigt i sakens natur, att de så skola göra, försåvitt de verkligen äro *väsentliga* synpunkter. Närmast synes då det fortgående verket vara förbundet med »det konungsliga ämbetet»; men det är på samma gång betecknande, att treämbetesläran — med hänvisningen till »Jesu översteprästerliga förbön» — också knyter det fortgående verket till det översteprästerliga ämbetet.

§ 25. Jesu fullkomnade livsverk.

1. Utgångspunkten för den kristna trons tolkning av Jesu fullkomnade livsverk är det fortgående, av Kristus behärskade andelivet. Sett från denna synpunkt visar sig det på Korset fulländade livsverket vara den punkt i historien, där Guds kämpande kärleksvilja segrande bryter sig igenom och så skapar en ny situation för förhållandet mellan Gud och människor.

2. Gud är alltså icke bara utgångspunkten för detta livsverk, utan — i överensstämmelse med kristusbekännelsens centrala innehåll (§ 28) — själv subjektet i det som sker: Gud realiserar genom Jesu fullkomnade livsverk sin kärleksvilja på självutgivelsens väg.

3. När Jesu livsverk fullkomnas på korset, framträder det därmed tillika såsom ett till sin innersta art ställföreträdande lidande: detta ställföreträdande lidande, genom vilket själva livsvillkoren förändras, är på en gång det mest påtagliga och det mest outrannsakliga i den gudomliga kärlekens självrealisation. Men just i denna kärlekens självutgivelse kommer samtidigt såväl den gudomliga kärlekens skapande suveränitet som dess obrutna motsatsförhållande till det onda till sitt mest fullkomliga uttryck.

4. När det fullkomnade livsverket ses såsom ett försoningsverk, innebär detta, att det är ett den gudomliga kärlekens eget undanrödjande av det som skiljer Gud och människa. Om »försoningen» härigenom visar sig äga en »objektiv» sida, som innebär, att situationen blivit en annan och livsvillkoren förändrats, så har den emellertid också en »subjektiv» sida, vilken kommer till uttryck däri, att det fullkomnade livsverket effektueras i det fortgående.

1. *Jesu fullkomnade livsverk — ett genombrott.* När vi här ställa oss inför Jesu i historien fullkomnade livsverk, kan vårt syfte icke vara att söka giva någon skildring av det historiska

händelseförloppet eller någon psykologisk Jesu-livs-analys. Troskunskapen uppträder icke såsom någon dubbelgångare eller någon konkurrent till den religionshistoriska eller religionspsykologiska forskningen. Dess uppgift är icke att giva en historisk redogörelse för vad som skett, utan att från trons synpunkt söka klarlägga meningen, den gudomliga meningen med det som skett. Tron ser därvid icke Jesu fullkomnade livsverk såsom ett isolerat faktum i det förgångna — dess utgångspunkt för tolkningen av detta livsverks mening är icke och kan icke vara någon annan än det levande, av Kristus behärskade andeliv, i vilket tron själv står inställd. Härifrån faller ljuset tillbaka på det en gång fullkomnade livsverket — detta genomlyses så, att den egentliga innebörden avhöljes och blottas: tron upptäcker — för att begagna E. G. Geijers uttryck — »det som skett i det som skett». När tron då från denna utgångspunkt ställer sig inför det fullkomnade livsverket, framträder detta för trons öga närmast såsom ett den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott i vår värld. Allt vad den kristna tron i alla tider och från dess första början haft att säga om betydelsen av Jesu fullkomnade livsverk ger i själva verket på ett mångskiftande sätt uttryck åt att detta livsverk för tron innebär ett dylikt genombrott, ett undanrödjande av hinder, som stått den gudomliga kärleksviljan i vägen, och därmed på samma gång skapandet av en ny situation i fråga om förhållandet mellan Gud och människa. Läget har blivit förändrat. Det har *skett* något, som gör att gudsviljan har en ny möjlighet att betvinga människosjälarna och att realisera sitt herravälde.

Giva vi akt på det urkristna trosvittnesbördet, skola vi icke kunna undgå att se, huru behärskat det är av tanken på ett den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott. En ny tid har brutit in: den »messianska» tiden, barnaskapets, Andens tid. I de mångskiftande och dock enstämmiga uttalandena härom ligger intet bestridande av att Gud »fordom och på mångahanda sätt talat till fäderna», men där ligger å andra sidan det starkast tänkbara betonande av den gränslinje, som är given med Guds uppenbarelse i »Sonen», och av det nya och obrutna gudsförhållande, som blivit till genom hans fullkomnade livsverk: »I haven fått en barnaskapets ande, i vilken vi ropa: Abba, Fader» (Rom.

8: 15, jmfr t. ex. Matt. 11: 11, Matt. 13: 17, Joh. 15: 15, 1 Kor. 2: 9 f.) — en gärning har skett, som genom det sätt, på vilket gudsviljan här realiserats, betecknar en vändpunkt i Guds historia med mänskligheten. När den religionshistoriska forskningen ställer sig inför dylika för det urkristna fromhetslivet karakteristiska uttalanden, konstaterar den en förändring i det religiösa vittnesbördet, vilkens karaktär den bemödar sig om att närmare söka klarlägga. Den religionshistoriska forskningen stannar för sin del vid ett sådant klarläggande av förändringar i det mänskliga religiösa själslivet och dess uttrycksformer. Men tron ser saken från en helt annan synpunkt: detta samma, som för den religionshistoriska forskningen kan te sig såsom en religionshistorisk gränslinje, ter sig för trons öga såsom ingenting mindre än ett den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott, ett genombrott som tron alltjämt verifierar, i samma mån som den själv står inställd i det fortgående, av Kristus behärskade andelivet.

2. *Gud såsom subjektet i Jesu fullkomnade livsverk.* Ser tron alltså Jesu fullkomnade livsverk närmast såsom ett den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott, så ligger det häri, att Guds aktivitet är den verkliga makten i detta livsverk eller m. a. o. att Gud är subjektet i den gärning som här utföres. Nu är det emellertid påtagligt, att denna för tron fundamentala synpunkt icke alltid tillbörligt kommit till uttryck i de försoningsteorier, genom vilka man velat tolka innebörden av Jesu fullkomnade livsverk. Särskilt gäller detta om den försoningslära, som under inflytande av medeltida bot-teorier framställdes av Anselm och som sedan utövat ett synnerligen vittgående inflytande samt — visserligen med karakteristiska modifikationer — fullföljts av 1600-talets evangeliska teologi. Här är själva huvudsynpunkten en helt annan: Jesu fullkomnade livsverk betraktas icke såsom en Guds egen gärning, utan såsom en gärning, som riktar sig på Gud och har till följd ett omstämmande av honom. Mot denna tankegång har det ofta invänts, att dess brist skulle ligga däri, att den icke beaktar, hurusom Gud är upphovet till, utgångspunkten för Jesu livsverk, och man har framhållit det såsom en förtjänst hos Schleiermacher, att han i motsats till

denna åskådning fattar Gud såsom »der Veranstalter, nicht der Empfänger des geschichtlichen Heilswerks»[1]. Nu kan man emellertid svårligen vid en närmare granskning säga, att denna invändning verkligen träffar sakens kärna. Den är i själva verket icke fullt rättvis mot den åskådning som kritiseras. Ty varken Anselm eller 1600-talets försoningslära skulle vilja neka, att Gud är den, som »föranstaltat» Jesu frälsningsverk — dessa teorier innehålla icke något som står i strid med den johanneiska utsagan om att Gud så älskade världen, att han utgav sin enfödde Son. Den egentliga bristen i de omtalade försoningsteorierna ligger i stället däri, att Gud — hans kärleksvilja — icke fattas såsom på allvar och effektivt med i Jesu fullkomnade livsverk. Guds kärlek kan visserligen sägas taga initiativet, men sedan skiljas vägarna åt. Gud fattas såsom stående utanför och liksom avvaktande, under det att Jesus utför sitt livsverk. Medan detta sker är Gud icke på annat sätt med än möjligen så, att han — vad beträffar 1600-talets teori — låter straffet ha sin gång och utkräver det av Jesus. Först när livsverket är fullkomnat rycker s. a. s. den gudomliga kärleken åter in. Bakom hela denna tankegång ligger en i deistisk riktning gående föreställning om Gud såsom ett extramundant väsen, som visserligen från sin upphöjda avskildhet kan skicka sina sändebud ned till världen, men som icke själv är på allvar med i det som sker, icke ens när det gäller Jesu livsverk.

Såsom ett symtom på huru litet denna separation av Gud från Jesu fullkomnade livsverk återger den kristna trons syn på saken skulle man också kunna hänvisa till — något som sällan blivit tillbörligt beaktat — att åskådningen befinner sig i det mest påtagliga motsatsförhållande till kristenhetens centrala kristusbekännelse, till kristologiens huvudtanke. I vilka olika dräkter än denna kristusbekännelse kan möta, så är dock under alla omständigheter själva nerven i densamma en utsaga om Guds närhet i Kristus: där Kristus är, där är Gud — där Kristus verkar, där verkar Gud (§ 28). Det är tydligt, att en försoningslära, för vilken Gud icke är den verksamma makten, icke subjektet i Jesu livsverk, måste befinna sig i den mest flagranta motsättning till denna kristusbekännelse. Det, på vilket man

[1] Så H. Stephan, Glaubenslehre, sid. 149.

lägger den starkaste tonvikt i kristologien, spelar icke någon roll i försoningsläran — ja, i grunden förnekar försoningsläran det som kristologien bejakar. Man skulle därför på goda grunder kunna säga, att det bakom den anselmska och med denna besläktade försoningsteorier ligger ett stycke oövervunnen arianism. Skall det icke bliva en gapande klyfta mellan kristologi och försoningslära, skall »försoningsläran» tvärtom harmoniera med kristusbekännelsens grundtanke, så måste Gud fattas såsom icke bara den på avstånd stående, utan såsom subjektet i Jesu fullkomnade livsverk — i överensstämmelse med tankegången i det paulinska ordet: »det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv» (2 Kor. 5: 19).

Vill man närmare undersöka den grundval, på vilken denna med trons kristusbekännelse stridande försoningslära vilar, så visar sig denna bestå däri, att man utgår från en dualism i Guds väsen mellan hans kärlek och hans »rättfärdighet». Rättfärdigheten är något från kärleken helt skilt och Guds motsatsförhållande till det onda fattas icke såsom alltigenom ett kärlekens motsatsförhållande. Detta är orsaken till att Jesu livsverk icke får ses såsom en den gudomliga kärlekens egen gärning. Guds från kärleken skilda rättfärdighet kräver ett visst straff och detta straff utkräves av Jesus i stället för av de skyldiga. Rättfärdigheten och kärleken betraktas här såsom tvenne eviga principer, som arbeta självständigt i förhållande till varandra — kärleken är lamslagen till dess att rättfärdigheten fått utkräva vad som tillkommer densamma. Denna tankegång, som till en viss grad möter redan hos Anselm och som sedan blir skarpare utformad av 1600-talets försoningsteori, är i själva verket nära besläktad med Marcions dualism[1]. Visserligen föreligger en viss skillnad: för Marcion är »rättfärdigheten» uttryck för skaparguden och hans världsregemente, medan däremot Kristus är uppenbararen av en »främmande», från skaparguden skild Gud

[1] F. C. Burkitt har i sin bok The gospel history and its transmission, sid. 301, fäst uppmärksamheten på och med all rätt starkt betonat sambandet mellan Anselms försoningslära och Marcions teologi — när han emellertid vill göra gällande, att det alldeles icke skulle finnas någon saklig skillnad dem emellan, är detta — såsom av ovanstående framgår — för mycket sagt.

(jmfr § 22, mom. 1). I motsats härtill vill den här omtalade försoningsläran uppenbarligen hålla fast vid att frälsningen härrör från samma gudomliga källa som livet självt. Men släktskapen är icke desto mindre obestridlig: i båda fallen är en dualism förlagd in i Guds eget väsen och den kristna trons syn på Gud såsom varande idel kärlek har gått förlorad. Något verkligt legitimt uttryck för den allmänneliga kristna tron ger icke den försoningslära, som i själva verket leder sina rötter tillbaka till ariansk kristologi och marcionitisk dualism, och som därmed fördunklar vad som är a och o för tron: Gud såsom idel kärlek och Jesu livsverk såsom Guds kärleksgärning. När den här kritiskt granskade försoningsteorien emellertid segt levt kvar inom kristenheten och — om än icke i sin skarpt utmejslade form, så dock genom vissa efterverkningar — alltfort kan göra sig gällande, har detta uppenbarligen delvis sin grund i en berättigad misstro till vissa andra försoningsteorier, som velat ersätta densamma. Det kan nämligen icke nekas, att det ofta i kampen mot 1600-talets försoningsteori förts fram tankegångar, som förflackat den kristna trons djupaste innehåll, därigenom att de icke tillbörligt beaktat den gudomliga kärlekens obrutna motsatsförhållande till det onda och därför icke heller förmått verklighetstroget se vad det ondas övervinnande kostar den gudomliga kärleken, eller m. a. o. vad det betyder att den gudomliga kärleken realiserar sig på självutgivelsens väg.

3. *Det ställföreträdande lidandet.* När Jesu fullkomnade livsverk för tron ter sig såsom den gudomliga kärleksviljans självrealisation i segrande kamp, framträder detta livsverks innersta halt såsom ett ställföreträdande lidande. Det är icke någon tillfällighet att Jesu livsverk fullkomnades på korset, och lika litet är det någon tillfällighet, att kristenhetens blickar sedan dess första begynnelse dragits just hit eller att korset blivit kristendomens tecken framför andra. Är Jesu livsverk för tron ett den gudomliga kärlekens segrande genombrott, så koncentrerar sig också detta genombrott just till livsverkets fullkomning på korset. Visserligen synes nu denna »fullkomning» efter vanligt människomått innebära ett nederlag, ett misslyckande. Men intet står i själva verket mera ofrånkomligt klart fram för trons öga

än att det skenbara nederlaget innebär den avgörande segern och därmed betingelsen och utgångspunkten för det nya, mäktiga andeliv, som nu bryter fram och som sedan oemotståndligt går sin väg genom tiderna och släktena. Jesus har icke segrat endast genom sin förkunnelse — den ledde icke i och för sig till något genombrott av det Rike han förkunnade, utan snarast, såvitt vi av källorna kunna se, blott till att skarorna drogo sig undan, till isolering: det från genombrottets synpunkt avgörande var under alla omständigheter den katastrof, med vilken hans jordeliv slutade — och fullkomnades[1]. Nu innebär detta visserligen icke, att Jesu sista lidande och död skulle avskiljas från livsverket i dess helhet eller att detta f. ö. skulle vara likgiltigt — det är ju tvärtom här fråga om livsverkets *fullkomnande*. När den kristna trons blick alldeles särskilt riktar sig till detta fullkomnande, är orsaken härtill ingen annan än den, att just här livsverkets innersta halt — och därmed dess makt — upplåter sig samt att därför livsverket i dess helhet låter sig tolkas från denna utsiktspunkt och genomlysas av det ljus, som utgår härifrån. Av denna anledning och i denna mening kan den kristna tron alltfort med Paulus säga sig »icke veta om något annat än Jesus Kristus och honom såsom korsfäst» (1 Kor. 2: 2). Det fullkomnade livsverkets innersta halt betygar sig då såsom kärlekens utgivande av sig själv, dess ställföreträdande lidande.

Kärlekens ställföreträdande lidande är på en gång den mest påtagliga och den outrannsakligaste av alla andliga realiteter. Denna realitet har en äldre teologi icke sällan fördunklat genom grovt och oandligt tal och en senare teologi ofta skjutit undan, tack vare en flack, icke tillräckligt djupt inträngande syn på den gudomliga kärlekens art och dess livsvillkor. Men i detta kärlekens ställföreträdande lidande klappar i själva verket kristendomens hjärta. Noga sett finnes alltid något av kärlekens ställföreträdande lidande, varhelst en kärlek av gudomlig art gör sig gällande i människolivet — vi skulle också kunna vända om satsen och säga: så snart vi överhuvud möta något av ett kärlekens ställföreträdande lidande, möta vi gudomlig kärlek. Om ett ställföreträdande lidande måste vi tala varhelst vi ställas inför en kärlek, som icke står kyligt utanför, utan som — efter

[1] Jmfr Benjamin J. Bacon, Jesus and Paul, sid. 37 ff.

kärlekens natur — offrar sig och medlidande, i detta ords djupaste betydelse, tar på sig bördan och bär den för andra. Ingenting är mera påtagligt än att en sådan kärlek såsom intet annat skapar försonande, läkande, det onda övervinnande krafter, att det från sådana kärlekens gärningar framspringer en omätbar välsignelse. Från denna synpunkt tolkar tron också, så gott den det förmår, »korsets hemlighet» — betydelsen av Jesu fullkomnade livsverk och det däri mötande ställföreträdande lidandet; från denna utsiktspunkt är det som detta fullkomnade livsverk för tron kan och måste te sig såsom den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott, såsom skapande nya livsvillkor, en ny situation i fråga om förhållandet mellan Gud och människa.

En vrångbild av det i Jesu fullkomnade livsverk liggande ställföreträdande lidandet uppkommer, så snart detta fattas såsom »en — för Gud — logiskt gångbar mellanväg mellan straffets utkrävande och dess efterskänkande»[1]. Intet har mer fördunklat bilden av det ställföreträdande lidandet än den förgrovande och i grunden oandliga tolkning, som i Jesu lidande ser endast en åt Gud lämnad ersättning för det straff, som han eljest rätteligen skulle hava utkrävt av människorna. Vi kunna här se bort ifrån, att teologien aldrig konsekvent lyckats genomföra denna tankegång: man lyckades icke uppvisa det som dock måste vara förutsättningen för hela argumentationen och dess tal om vederbörligt given ersättning, nämligen att Jesus skulle lidit samma straff som vi människor förtjänt att lida. Vida viktigare är det att observera tankegångens rent sakliga brister och dess oförenlighet med den kristna trons grundsyn. Det ligger något mekaniskt och utvärtes i detta tal om Jesu lidande såsom ett strafflidande och därmed en åt Gud given ersättning. En 1800-talsteolog, F. A. Philippi, ville med denna utgångspunkt hävda, att vi, sedan Gud en gång genom Jesu fullkomnade livsverk fått tillbörlig ersättning, »till och med kunna fordra det eviga livet av den gudomliga rättfärdigheten»[2]. Sådana slutsatser har man väl i allmänhet icke vågat eller velat draga, men ingen torde kunna säga annat än att de verkligen ligga i tankegångens egen linje och att de därför också avslöja dess djupa brister.

[1] K. Heim, Leitfaden der Dogmatik, andra uppl., II sid. 75.
[2] F. A. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, IV: 2, sid. 38.

Ty ingen tanke kan den kristna tron mindre fördraga, ingen är i grunden mera irreligiös än den att vi under några omständigheter skulle kunna ställa fordringar på Gud. Hela betraktelsesättet är till sin karaktär rent rationalistiskt. Man kan visserligen fortfarande vilja tala om Guds kärleks under, men sådant tal är då i själva verket illusoriskt: den kärlek, som endast visar sin kärlek, försåvitt den fått skäligt vederlag för det förbrutna, är icke längre någon verklig kärlek, än mindre någon gudomlig. Och lika litet får kärleken här, när allt kommer omkring, behålla sitt obrutna motsatsförhållande till det onda — huru mycket man än här avser att låta just detta drag komma till sin rätt: kärlekens dömande motsättning till det onda riktar sig icke här på den mot kärleken stridande viljan. Så strider denna försoningsteori mot den kristna gudsbild, för vilken allt samlar sig i att Gud är Kärleken, och den strider på samma gång mot kristusbekännelsens huvudtanke, enligt vilken, såsom vi nyss (mom. 2) sett, Gud är subjektet i Jesu fullkomnade livsverk, är den som här själv realiserar sin kärleksvilja.

Det ställföreträdande lidandet betyder icke ett mekaniskt avlyftande av vår börda, icke att vi, efter Jesu fullkomnade livsverk, skulle vara fria från att strida mot synden och lida under densamma. Men det betyder att vår strid är en strid under förändrade livsvillkor på grund av det livsverk, vilket s. a. s. öppnat slussarna till Guds kärleks flöden och lidit in hans kärlek i världen. Just från denna synpunkt, just när blicken riktas till vad den sig själv offrande kärleken förmår, framträder klart och ofrånkomligt den oändligt djupa meningen i alla de uttryck, i vilka den kristna tron talar om Jesu fullkomnade livsverk såsom något som skett »oss till godo», »för vår skull», »till lösen för många», talar om huru han blivit »dödad för våra synders skull», huru han är »Guds lamm, som borttager världens synder» o. s. v. Alla dessa och många andra snarlika i nya testamentet eller i våra passionspsalmer förekommande uttryck åskådliggöra i olika skiftningar det genom Jesu fullkomnade livsverk förändrade läget och den outtömliga rikedomen som härigenom satts in i världen. Det som här skedde betygar sig ständigt på nytt hava skett »oss till godo» och »till lösen för många». Ja, även det starkare ordet »i vårt ställe» verifierar sig självt såsom ett äkta tros-

ord, försåvitt som det verkligen är fråga om en i ordets egentligaste mening »ställföreträdande» kärleksgärning — det blir icke längre ett livlöst och verklighetsfrämmande ord, så som det blir, när saken fattas opersonligt och mekaniskt, utan det blir till brädden verklighetsfyllt.

Så står den gudomliga kärlekens ställföreträdande lidande i Jesu fullkomnade livsverk för tron såsom det mest påtagliga och centrala uppenbarelsefaktum. Tron ser i denna kärlekens självutgivelse »Gud förklarad och hans kärlek uppenbarad» (Sv. Psb. 69: 2), Guds kärlek blottad och ohöljd. Men denna Guds »uppenbarelse» har då i rikaste mått den aktivitetskaraktär, som uppenbarelsen alltid äger för den kristna tron. Varje förflackande uppfattning av den gudomliga kärleken är här utesluten: »Guds kärlek uppenbarad» betyder icke bara, att Gud blivit förkunnad såsom kärleken, utan att den gudomliga kärleken här *realiserar* sig själv i hård kamp med det som står densamma emot, och att just på denna självutgivelsens och *med*lidandets väg dess suveränitet likaväl som dess obrutna motsatsförhållande till det onda (§ 16, mom. 3) varder uppenbar: *denna* kärlek vet icke av någon dagtingan med eller något överskylande av det onda, och likväl framträder just här den gudomliga kärlekens suveräna makt: »det intet finns som icke vinns av kärleken som lider» (Sv. Psb. 89: 3). Guds kärlek är *så suverän*, att den för att övervinna det onda kan gå också lidandets väg. »Förhärligandet» är icke endast något som följer efter självutgivelsens offergärning, utan denna är, enligt Johannesevangeliets djupa syn (Joh. 12: 23), själv ett förhärligande, ett blottande av den gudomliga kärlekens suveränitet[1]. Korset står i uppenbarelsens centrum såsom en inkarnation av den gudomliga kärlekens segergärning — det står där med inre nödvändighet, därför att Gud är den han är och tillvaron är sådan den är, därför att Gud är Kärleken och tillvaron är fylld av sådant som står den gudomliga kärleken emot. Intet är mera karakteristiskt och mera vitalt för kristendomen än detta, att den konfronterar syn-

[1] När det i den ovan anförda Geijerska passionspsalmen heter: »din härlighet, som alla himlar prisa, din makt som icke gränser vet, du lade av att visa» etc., så skulle man i själva verket med ännu större rätt i stället för »lade av» kunna säga: *lade fram*.

dens och lidandets värld med den gudomliga kärlek, som bär syndens börda och övervinner synden på självutgivelsens lidandesväg.

Men på samma gång som alltså den gudomliga kärlekens självutgivelse i och med Korset framträder för tron såsom det mest gripbara uppenbarelsefaktum, är detta uppenbarelsefaktum det mest outrannsakliga, ty det som tron här ställes inför är i själva verket ingenting mindre än den med oss och för oss lidande Guden. Är Gud verkligen subjektet i Jesu fullkomnade livsverk, så är det därmed påtagligt, att Gud själv icke står utanför och vid sidan av det som är detta livsverks centrala innehåll eller m. a. o. att det lidande som hör detta livsverk till också hör Gud till. Det är karakteristiskt att denna tanke på »den lidande Guden»[1] i den närvarande tiden med särskild styrka gjort sig gällande snart sagt överallt inom kristenheten samt ständigt på nytt återkommer i teologiska framställningar; men det är också karakteristiskt, att den mångenstädes förnimmes såsom en »ny» tanke. Att den kunnat uppfattas såsom en sådan ny tanke, inför vilken man stått mer eller mindre främmande, är, när allt kommer omkring, snarast ett symtom på huru starkt det närmast föregående skedet varit fånget i intellektualistiska tankebanor, som velat inskränka betydelsen av Jesu fullkomnade livsverk till en förkunnelse av Gud såsom kärlek och som därmed fördunklat den kristna trons bild av Gud såsom effektivt närvarande i det som sker. Tanken att den gudomliga kärleken själv bär syndens börda, lider under den, utgiver och offrar sig och just på denna väg suveränt segrar är en äktkristen trostanke — ja, varken mer eller mindre än en kristen grundtanke. Den är oupplösligt sammansvetsad med trons syn på Guds levande uppenbarelse och framför allt med gudsuppenbarelsen i Jesu fullkomnade livsverk. Den innebär i själva verket, rätt fattad, varken »patripassianism» eller gnostisk dualism. Den gamla kyrkans avvisande hållning mot den modalistiska patripassianismen har sin betydelse därigenom att man — på goda grunder (§ 28) — gjorde front mot en på filosofisk-metafysisk

[1] Jmfr bland den synnerligen rikhaltiga litteraturen: E. Eidem, Den lidande Guden; N. Söderblom, Kristi församlings väg i denna tid (i Religionen och tiden); W. Temple, The faith and modern thought; B. H. Streeter, God and the world's pain (i Concerning prayer).

grundval vilande och för tron främmande identifikation av »Fadern» och »Sonen». Och vad den gnostiska dualismen beträffar måste det snarast sägas, att tanken på den gudomliga kärlekens självutgivelse just står på vakt mot att »frälsarguden» fattas såsom en annan Gud än den Gud, som är tillvarons och livets herre, »skaparguden». Men väl kan man däremot göra gällande, att ett avvisande av tanken på den gudomliga kärlekens i ordets djupaste mening aktiva medlidande innebär ett stycke oövervunnen arianism och till bakgrund har en helt annan gudsbild än den kristna trons. »Arianismen» övervanns visserligen officiellt på Nicæamötet, men dess grundsyn — Guds avskildhet och oberördhet — har satt djupa spår i teologien tiderna igenom. Varhelst och i vilka former detta skett, har teologien icke kunnat konsekvent fullfölja det som var den gamla kristusbekännelsens djupaste syftning: hävdandet av Guds effektiva närvaro i kristusgärningen. Så snart det åter verkligen göres allvar av *denna* tanke, står tron i och med detsamma ofrånkomligt inför den gudomliga kärlekens lidandesväg — just härav får den kristna gudsbilden, den gudomliga kärleken, sitt liv och sitt innehåll: Gud är icke längre endast ett »vilande vara»[1], utan han är alltigenom den aktive, fullkomnande och frälsande, skapande och dömande Guden. Enligt den evangeliska traditionen skola hespottarne, de skriftlärde och översteprästerna, hava tillropat den Korsfäste: om Du är Guds Son, så stig ned ifrån korset. För fientlighet och indifferentism kan Gud icke hava något med korset att göra. Men den kristna tron dömer annorlunda. *Ett* berättigat moment finnes det emellertid i teologiens återhållsamhet inför tanken på den »lidande» Guden, nämligen detta: det »lidande», varom här talas, är icke passivitet, utan den högsta aktivitet, kärlekens självutgivelse är frälsning, seger, är i grunden intet annat än ett utslag av och på samma gång ett betygande av den gudomliga kärlekens suveränitet[2].

[1] Det torde icke kunna bestridas, att den egentliga bristen i Schleiermachers gudsbild, och därmed också i hans kristologi, ligger i denna linje — allt tal om Guds aktivitet blir verkningslöst, så länge som allt vad »Leidensfähigkeit» heter uteslutes från gudsbilden (jmfr Der chr. Glaube, § 97, mom. 5).

[2] Jmfr B. H. Streeter, God and the world's pain (i Concerning prayer, sid. 39): God can see clearly the consolation beyond the suffering —— the

4. *Försoningens »objektiva» och »subjektiva» sida.* När den kristna tron ser Jesu fullkomnade livsverk såsom en försoningsgärning, vill den med detta uttryck särskilt framhäva den betydelse detta livsverk äger för undanrödjandet av fiendskapen mellan Gud och människa. Ordet fiendskap är därvid, vad Gud beträffar, ett expressivt uttryck för den gudomliga kärlekens spontana reaktion mot det onda (§ 16, mom. 2). Till det som i det föregående sagts om betydelsen av Jesu livsverk må här endast läggas ett avslutande ord om »försoningens» karaktär. När det stundom frågas om försoningen är »objektiv» eller endast »subjektiv», måste den kristna tron avvärja denna frågeställning såsom missvisande och i stället hävda, att försoningen har en objektiv och en subjektiv sida. Guds »fiendskap» mot det onda yttrar sig däri, att hans kärlek vill övervinna det som står densamma emot. Allt tal om en objektiv försoning blir missvisande, försåvitt man därmed fördunklar, att den gudomliga kärleken själv är subjekt i Jesu fullkomnade livsverk. Men därmed förnekar den kristna tron ingalunda, att försoningen äger en objektiv sida: situationen, livsvillkoren äro, såsom i det föregående framhållits, förvandlade genom Jesu fullkomnade livsverk. Guds kärlek har på det ställföreträdande lidandets väg realiserat sig själv i världen, hans kärleks suveräna makt är »bragt i ljuset». Denna förändring av själva livsvillkoren är ett »objektivt» faktum och består, oavsett de förvandlingar, som sedan äga rum med avseende på människornas ställning till Gud. Varje undanskymmande av denna försoningens »objektiva» sida innebär på samma gång ett undanskymmande av den betydelse som Jesu livsverk äger just såsom ett *fullkomnat* livsverk. Men försoningen har då givetvis också för den kristna tron en »subjektiv» sida: det som skett effektueras i det som alltjämt sker — det effektueras i Kristi alltjämt *fortgående* livsverk.

redemption beyond the sin. — — If Christ is truly to us the portrait of the unseen God, the Crucifixion is not merely an event which happened once during three hours of time, it stands for something which is eternal in the life of God — but so also does the Resurrection. Therefore everlastingly in the life of God »death is swallowed up in victory».

§ 26. Kristi fortgående livsverk.

1. Under det att det fortgående verket kastar sitt förklarande ljus över det fullkomnade, får detta fortgående livsverk å andra sidan sitt konkreta innehåll och sin kraft av det i kärlekens självutgivelse fullkomnade livsverket. Det kristna andelivet är till sin djupaste och egentliga innebörd Kristi gärningar — det kristna gudslivet är ett liv »i Kristus».

2. När Kristus så säges vara levande verksam »i tron», är denna hans närvaro en närvaro »i Anden». »Anden» betyder då icke något vid sidan om Kristus: då den kristna tron kan använda »den levande Kristus» såsom parallelluttryck för »Anden» ligger däri, att det verk som Anden utför icke är något annat än det som genom fullkomningen blivit ständigt fortgående.

1. *Det fortgående livsverket och dess förankring i det fullkomnade.* I närmast föregående paragraf ha vi sökt se Jesu fullkomnade livsverk så som detta ter sig i den kristna trons ljus eller m. a. o.: vi ha sökt fatta den essentiella innebörden av detta livsverk så som denna framträder, när livsverket genomlyses av det som alltjämt sker i det kristna andelivet. När vi nu vända oss till detta som alltjämt sker från synpunkten av att det innebär ett Kristi ständigt fortgående livsverk, måste vi å andra sidan beakta, hurusom detta fortgående livsverk för tron är förankrat i Jesu fullkomnade livsverk och oskiljaktigt sammanhänger med detta och dess återspegling i de första lärjungarnas vittnesbörd (jmfr § 3, mom. 4, och § 24). När den kristna tron riktar sig på Kristus, innebär detta, att den riktar sig på en i det närvarande verksam storhet, och när den brukar sammanställningen Jesus Kristus eller Kristus Jesus, ligger det däri, att det fortgående verk, om vilket här är fråga, är oupplösligt förbundet med det i historien fullbordade livsverket.

Den kristna tron är till såsom kristustro (§ 6). Vi fråga icke här efter de olika faktorer, som kunna ha inverkat på *utformningen* av denna kristustro, eller efter de ingredienser, som kunna ha ingått i denna utgestaltning — denna fråga hör den historiska

teologien, exegetiken och dogmhistorien till — utan vår fråga gäller vad det betyder att den kristna tron existerar såsom kristustro. Själva nerven i kristustron visar sig då ligga däri, att tron, så snart den riktar sig på Kristus, riktar sig på en i det närvarande levande verksam, andlig storhet, som den betecknar med namnet Kristus, och att denna andliga storhet är s. a. s. själva kraftcentrum i det kristna andelivet. Den sammanhållande makten i kristendomen är icke några läror eller stadgar, som en gång givits oss, överhuvudtaget icke något endast historiskt förgånget, utan i stället den Herre, som är med de sina »alla dagar intill tidens ände» (Matt. 28: 20), och som genom denna sin närvaro är mäktig i själarnas värld. Denna effektiva närvaro är för tron det väsentliga i det kristna andelivet, den är s. a. s. innersidan av det som sker i detta andeliv, den faktor som gör andelivet till ett *kristet* andeliv — dess inre historia ter sig därför, från den djupaste synpunkten sett, såsom en historia om Kristi gärningar. Kristustron står och faller med denna trons riktning hän på Kristus såsom en i det närvarande verksam storhet. Den skulle förlora sin mening om det icke vore fråga om annat än något som skett för 1900 år sedan. Därför att tron till sitt innersta väsen betyder att gripas och betvingas av något, som ovillkorligen betygar sig såsom en Guds uppenbarelse, lever tron först och främst i nuets värld. Utan denna nukaraktär skulle kristustron reduceras till att bliva endast ett försanthållande av vissa en gång timade händelser eller av vissa en gång givna »religiösa idéer»: tron skulle därmed mista sin religiösa halt och det skulle vara meningslöst att överhuvud tala om en kristustro. Kristustrons ständiga nukaraktär är alltså för den kristna tron icke något sekundärt, icke en biföreteelse, utan i stället något essentiellt: det är i själva verket tack vare detta grunddrag som kristendomen existerar såsom en produktiv andemakt (§ 5) med universalistisk syftning. Just därför att kristendomens kraftcentrum är en dylik, i det närvarande verksam andlig storhet, kan den icke låsas fast vid vissa, en gång för alla givna former eller formler — dess härskare är icke en död bokstav utan en levande Herre. Hela det kristna tros- och kultlivet får sin prägel av detta grunddrag. Så har också den kristna tron från sin första begynnelse och sedan tiderna igenom ständigt återkommit till Kristi närvaro och i en mångfald expressiva bilder varierat temat: in ipsa fide Christus adest (»i själva tron är Kristus närvarande», Luther). Vi behöva här blott erinra om huru starkt markerat detta drag är inom urkristendomen: Kristus är huvudet, vi lemmarna (Paulus); Kristus är vinträdet, vi grenarna (Johannes); vårt gudsliv är ett liv »i Kristus» — »nu lever icke mera jag, utan Kristus lever i mig» (Gal. 2:20) — det gäller att förbliva i Kristus såsom han förbliver i oss (Joh. 15: 4 ff.). Denna kristusnärvaro är den grundval, på vilken hela den kristna kulten är byggd; den möter oss också såsom ett så genomgående drag i den kristna psalmen, att beläggställen i grunden äro överflödiga (jmfr t. ex. Sv. Psb. 50: 3, 63: 13, 118: 3, 119, 146, 204, 205 o. s. v.).

Men om det alltså är väsentligt för den kristna tron att tala om ett Kristi fortgående livsverk, så är å andra sidan denna kristusgärning förankrad i Jesu fullkomnade livsverk och får just genom denna förankring sitt konkreta och karakteristiska innehåll. Genom detta samband skyddas kristusgärningen från att förflyktigas till en abstrakt kristusprincip. Visserligen kan, från en sida sett, hela det kristna andelivet sägas utgöra bakgrunden för den kristna trons kristuskännedom, men å andra sidan har denna kristuskännedom sin avgörande och förblivande karaktär genom det på korset fullkomnade livsverket. Detta betyder, att den andliga storhet, som tron benämner Kristus, till sin kvalitet alltigenom är bestämd av den på självutgivelsens väg segrande, suveräna, kärleken. Kristusgärningen behåller under alla tider och i alla lägen just denna kvalitet: i det fortgående verket höjes denna kärlekens segergärning över det jordiska livsverkets tidliga och lokala begränsningar (jmfr ytterligare § 27). Det äger alltså en ständig växelverkan rum mellan det som skett och det som alltjämt sker. Ingenting är från denna synpunkt mera betecknande än det kristna trosvittnesbördets här ofta förekommande växling mellan presens och perfektum: det förflutna flyttas in i det närvarande och det närvarande i det förflutna. Sv. Psb. 89: 2 och 150 äro särdeles karakteristiska exempel på detta trons upphävande av tempus — om uttrycket tillåtes. Den egentliga innebörden av denna upphöjdhet över tempus är, att det förflutna för tron icke endast är något förflutet, utan

på samma gång — i det fortgående verket — något som äger ständig aktualitet. Den gudomliga kärlekens seger på självutgivelsens väg realiserar sig alltjämt i det närvarande.

2. *Kristi närvaro — en andlig och såsom sådan real närvaro.* Kristusnärvaron är för den kristna tron en närvaro i och genom det kristna andelivet och låter sig icke särskiljas från detta. När teologien velat närmare lokalisera denna närvaro till en närvaro i »nådemedlen» låter sig denna lokalisering endast försvaras under den förutsättningen, att det man kallar nådemedel icke fattas på ett sätt, som fördunklar, att Kristus är effektivt närvarande överallt där hans ande i ord eller gärning aktualiserar den guddomliga sig själv utgivande och i självutgivelsen suveräna kärleken (jmfr § 39). Kristusnärvaron är m. a. o. en närvaro »i anden» (§ 23, mom. 2). Här gälla alltfort de paulinska orden: »om vi än efter köttet hade lärt känna Kristus, så känna vi honom nu icke mer på det sättet» (2 Kor. 5: 16). Detta betyder emellertid icke för tron någon inskränkning av kristusnärvarons realitet och effektivitet. När teologien talat om kristusnärvaron såsom »en realpresens» är detta i själva verket ett karakteristiskt uttryck för trons intentioner. Missvisande blir talet om en realpresens endast försåvitt teologien skulle vara benägen att — såsom stundom skett — uppställa alternativet: realpresens *eller* andlig närvaro, ty därigenom fördunklar teologien, att för tron just den andliga närvaron är den i ordets djupaste mening reala (jmfr § 43). Att den kristna tron i själva verket fattar kristusnärvaron såsom en alltigenom andlig närvaro får sitt karakteristiska uttryck däri, att trosvittnesbördet åter och åter omväxlande och utan någon saklig differens talar om Kristi och om Andens verksamma närvaro. Denna parallellism möter oss ofta redan hos Paulus (jmfr t. ex. 2 Kor. 3: 18) och hos Johannes — vad den sistnämnde beträffar kunna vi exempelvis erinra om, huru Johannesevangeliet låter Jesus i det s. k. avskedstalet i samma andedrag å ena sidan hänvisa till »Hjälparen», »Sanningens Ande», som skall sändas, och å andra sidan säga: »jag skall icke lämna eder faderlösa; jag skall komma till eder» (Joh. 14: 16 ff.). Samma karakteristiska företeelse möter oss genomgående i den kristna psalmlitteraturen — vi skulle, för att taga

några betecknande exempel ur högen, kunna hänvisa till Sv. Psb. 111, versarna 2, 5, 7, 9; 114, vers 3; 119, vers 3; 135, vers 3; 146, vers 6; 274, vers 6; 276, vers 6. Därmed skall på intet sätt förnekas, att det har sin betydelse, att den kristna tron begagnar *båda* dessa uttryck — Kristus och Anden — omväxlande med varandra. Uttrycket Anden står på vakt mot att kristusnärvaron omtolkas på ett mekaniserande och oandligt sätt — det framhäver kristusnärvarons »andliga» art. När åter »Kristus» står såsom ett med Anden sidoordnat uttryck, skyddas därmed Anden från att tolkas på ett sätt, som fördunklar och upplöser den bestämda och karakteristiska kvalitet, vilken Anden just såsom kristusande äger.

§ 27. Upphöjelsen.

1. Det fullkomnade livsverket övergår genom Guds upphöjelsegärning i det fortgående. De olika uttrycken för upphöjelsen i kristenhetens gamla bekännelse — uppståndelsen, uppstigen till himmelen, sittande på Gud Faders högra sida — åskådliggöra från olika sidor upphöjelsens innebörd; Kristus lever, han är befriad från jordelivets rumsliga och tidliga skrankor samt tillhör helt det gudomliga livet.

2. Att upphöjelsen är en Guds gärning utesluter icke, utan innesluter tvärtom att den tillika har sin grund i det fullkomnade livsverkets inre halt.

Anm. Det ligger utanför troskunskapens befogenhet och möjlighet att göra något uttalande om uppståndelsens *huru* utöver det som ovan sagts.

1. *Guds upphöjelsegärning.* De båda närmast föregående paragraferna ha sökt belysa det fullkomnade och det fortgående livsverket samt dessas oskiljaktiga samband med varandra. Det återstår oss nu att närmare fatta i sikte förbindelsens art eller m. a. o. huru det fullkomnade livsverket övergår i det fortgående. När vi låtit framställningen av det fortgående livsverket föregå

framställningen av denna övergång från det fullkomnade till det fortgående livsverket, har denna anordning sin grund däri, att den är bäst ägnad att visa, hurusom det, när vi tala om »övergången», icke är fråga om något annat än det, som redan ligger inneslutet i trons relation till Kristi fortgående livsverk.

Att Jesu fullkomnade livsverk efterföljes av Kristi fortgående ter sig för tron såsom en Guds upphöjelsegärning, genom vilken Guds mening med det fullkomnade livsverket kommer till uttryck. Just när tron, såsom vi i det föregående framhållit, ser det fullkomnade livsverket i ljuset av det som alltjämt sker, ställes den ofrånkomligt inför upphöjelsens faktum och, närmare bestämt, inför upphöjelsen såsom en Guds gärning — tron avtvingas den bekännelse, som ett urkristet ord formulerar så: »denne Jesus, som I haven korsfäst, honom har Gud gjort både till Herre och till Messias» (Apg. 2: 36). De föreställningar, i vilka den kristna tron velat åskådliggöra denna upphöjelsegärning, låta sig sammanfattas i Apostolicums treledade utsaga om uppståndelsen, uppstigandet till himmelen och sittandet på Faderns högra sida: det fortgående livsverket utföres av den så upphöjde Kristus. Vid en närmare granskning av dessa trenne uttryck må vi beakta, att intet av dem låter sig isoleras från de andra eller framhävas på de andras bekostnad, utan att först alla tillsammans giva den bakgrund, mot vilken det fortgående livsverket avteckna sig för trons öga. Det kan eljest icke förnekas, att det inom teologien funnits en viss benägenhet att framhäva uppståndelsen på de båda andra trosutsagornas bekostnad. Detta kan nu visserligen till en viss grad vara förklarligt i fråga om kristendomens begynnelsestadium, försåvitt som just uppståndelsetron för de första lärjungarna innebar, att det på korset fullkomnade livsverket icke, såsom det tedde sig för människoögon, var ett nederlag, utan i stället segern. Utgå vi däremot från den kristna trons nuvarande läge, så är det tydligt, att Kristi fortgående livsverk i lika hög grad återgår på och har sin betingelse i hans uppstigande till himmelen och hans sittande på Faderns högra sida. Uppståndelsetrons innebörd — den levande Kristus, Kristus frigjord från dödens våld — bildar visserligen en bakgrund för de båda andra senast nämnda trosföreställningarna och uppståndelsen kan från denna synpunkt sett betraktas såsom det grundläggande. Men å andra sidan utgör tanken på den levande Kristus i och för sig uppenbarligen icke någon verklig bakgrund för Kristi fortgående livsverk; denna bakgrund vinnes först, när den levande Kristus tillika är den över jordelivets tidliga och rumsliga skrankor upphöjde och den som helt och odelat tillhör det gudomliga livet — vilket är innebörden i de båda utsagorna om Kristus såsom den himlafarne och den på Faderns högra hand sittande. Ty om »Guds högra hand» gäller givetvis det gamla ordet: dextra dei ubique est (Guds högra hand är allestädes) — det är alltså icke här fråga om en upphöjelse, som skulle innebära en skilsmässa från jordelivet och dess kamp; denna upphöjelse innebär tvärtom *närhet*, den är en utsaga om Kristi makt att ständigt och överallt vara verksam i och genom sin ande eller m. a. o. just en utsaga om hans livsverk såsom ständigt fortgående.

2. *Guds upphöjelsegärning och det fullkomnade livsverket.* När trons utsagor om upphöjelsen stå i organiskt samband med utsagorna om Kristi fortgående livsverk, och när samtidigt, såsom vi i det föregående sett, detta fortgående verk står i oupplösligt samband med det fullkomnade livsverket, så följer härav, att också upphöjelsen står i ett organiskt sammanhang med det historiska livsverkets fullkomning. Liksom kristendomen alltfort har sitt liv av Kristi fortgående gärning, så har den ock, såsom det urkristna trosvittnesbördet nogsamt betygar, sin tillblivelse genom Guds upphöjelsegärning: upphöjelsen är kristendomens egentliga födelsestund — nu bryter det nya kristna andelivet fram såsom ett av Kristus buret gudsliv. Men detta innebär då icke något undanskymmande av det fullkomnade livsverket och dess betydelse. När upphöjelsen från en sida sett ter sig såsom ett — Guds eget — klarläggande av det historiska livsverkets egentliga mening, betygande hurusom det är den gudomliga kärlekens egen självrealisation, har upphöjelsen därigenom på samma gång sin förutsättning i detta livsverks inre halt: »han ödmjukade sig själv och blev lydig intill döden, ja, intill döden på korset, *därför* har ock Gud upphöjt honom över alltings» etc. (Fil. 2: 8 f., jmfr Hebr. 2: 9 ff.). Det fullkomnade livsverket blev m. a. o. icke en seger *genom* upphöjelsen, men

upphöjelsen är ett avslöjande av den segergärning som låg i det fullkomnade livsverket. Endast om dessa båda synpunkter — att upphöjelsen är en Guds gärning och att denna gärning icke kan isoleras från det fullkomnade livsverkets gudsgärning — sammanhållas, blir det uppenbart, att upphöjelsen är den kristna trons egentliga födelsestund.

Anm. *Troskunskapens gränslinje.* Vad upphöjelsens *huru* beträffar kan troskunskapen icke göra några uttalanden utöver det som ligger i framhållandet av upphöjelsen såsom en Guds gärning. Detta gäller i själva verket lika mycket om uppståndelsen som om upphöjelsens andra uttrycksformer: uppstigandet till himlen och sittandet på Faderns högra sida. I intetdera fallet kan nämligen troskunskapen, utan att övergiva sitt syfte och överskrida sin befogenhet, göra några uttalanden, som icke organiskt sammanhänga med trons relation till Kristi alltjämt fortgående livsverk. Det ligger alltså helt och hållet utanför troskunskapens ram att vilja träffa några avgöranden med hänsyn till de historiskt-exegetiska frågor, som knyta sig till de första lärjungarnas uppståndelsetro, till tankarna om »den tomma graven» och om den uppståndnes sätt att giva sig tillkänna för de sina. Här kan det endast vara av intresse för troskunskapen att konstatera, hurusom, efter allt att döma, olika föreställningar om uppståndelsens *huru* göra sig gällande inom urkristendomen. Än framställes den uppståndne såsom visande sig för de sina i kroppslig gestalt, än åter säges det, att *en* kropp nedlägges i jorden och en annan, andlig organism uppstår (1 Kor. 15) — Paulus synes stå fjärran från tanken på en fortsatt kroppslig tillvaro av samma art som jordetillvarons. Det för tron allena väsentliga ligger i trons förvissning om upphöjelsen i dess helhet såsom en Guds gärning. Just därför att detta är det väsentliga, undanrödjes i själva verket den frågeställning, som här vill ställa oss inför valet mellan »subjektiva» eller »objektiva» visioner. Intetdera av dessa f. ö. oklara uttryck återger trons karakteristiska sätt att se. Skulle man med »objektivitet» här mena, att uppståndelsen läte sig demonstreras såsom ett empiriskt faktum bland andra empiriska fakta, så strider detta såväl mot det urkristna trosvittnesbördet, enligt vilket den uppståndne

allenast uppenbarar sig för de sina, men däremot ingalunda för en Herodes eller en Pilatus, som mot vad som alltfort gäller, nämligen att det endast är tron som har relation till Kristi fortgående livsverk. I denna mening är det alltså fråga om något »subjektivt». Men detta subjektiva är å andra sidan för tron det högsta objektiva, försåvitt som intet är mera väsentligt för tron än att upphöjelsen har sin grund i och är till såsom en Guds kraftgärning, genom vilken det fullkomnade livsverket alltjämt bevisar sin kraft i det fortgående (Rom. 1: 4, 4: 25).

§ 28. Kristusbekännelsen.

1. Utgångspunkten för trons kristusbekännelse är den kristusgärning, genom vilken Gud realiserar sin kärleksvilja. Kristusbekännelsen får sitt innehåll av kristusgärningen — det fullkomnade och det fortgående livsverket — och visar sig då till sin egentliga syftning vara en bekännelse till Guds effektiva närvaro i Kristus.

2. Kristenhetens huvudbekännelse till Kristus har från denna synpunkt sett sin udd dels mot en »ariansk» tankegång, som på ett för tron missvisande sätt skiljer Gud och Kristus, dels mot en »modalistisk» tankegång, som på ett missvisande sätt identifierar Gud och Kristus. I motsättning till dem båda bekänner den allmänneliga kristna tron »Sonen» vara »av samma väsen som Fadern». Innebörden av denna bekännelse fördunklas, försåvitt väsensenheten tolkas med en naturalistisk metafysik såsom bakgrund, men framträder i och genom en andligt-personlig tolkning.

3. Kristusbekännelsens nerv ligger då däri, att tron finner »Faderns hjärta och vilja i Kristus» så som detta är möjligt under jordelivets villkor. Kristus är m. a. o. såsom den gudomliga kärleksviljans inkarnation i människolivet »den Enfödde Sonen», vilken på en gång är vår herre och vår broder.

4. Denna trons från Guds uppenbarelsegärning utgående tolkning omsluter, ombildar och fullkomnar alla tolkningar, som utgå från intellektuella, etiska eller subjektivt religiösa synpunkter och som därmed vilja se Kristus såsom den vise läraren, den sedliga förebilden eller den helt religiösa människan.

Anm. Då varje försök att rationellt förklara det outrannsakliga måste såsom stridande mot trons väsen vara troskunskapen främmande, kan denna icke heller söka giva någon rationell förklaring av Kristi persons tillblivelse. Tron konstaterar i Kristus den gudomliga kärlekens under samt återför hans person och livsverk på Guds eviga och suveräna kärleksvilja.

1. *Kristusbekännelsen och kristusgärningen.* Frågan om kristusbekännelsens egentliga mening sammanhänger på det intimaste med frågan om kristusgärningens innebörd. Detta samband har icke alltid tillbörligt kommit till uttryck i teologien. Följden härav har varit, att teologiens »lära om Kristi person» ofta har sysslat med abstrakta och för tron främmande spekulationer samt att dess »lära om Kristi verk» fått en mekanisk och opersonlig prägel, ja, t. o. m. kunnat bjuda på tankegångar, som stått i uppenbart motsatsförhållande till »kristologiens» grundsyn (jmfr § 25, mom. 2). I själva verket är kristusbekännelsen givetvis ingenting annat än en bekännelse till Kristus, sådan han framträder i kristusgärningen — den får helt och hållet sin karaktär av kristusgärningens innehåll. Detta oslitliga samband mellan kristusgärning och kristusbekännelse betonades på ett förebildligt och principiellt klargörande sätt av reformatorerna. Så säger Luther karakteristiskt: »Kristus är icke därför Kristus, att han har tvenne naturer. Vad angår detta mig? Utan han har detta härliga och trösterika namn *av sitt ämbete och sitt verk*, som han tagit på sig — detta ger honom namnet.» Och Melanchton har givit ett klassiskt uttryck åt samma grundtanke i den kända formeln: Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere (att känna Kristus är att känna hans välgärningar). Vår uppgift blir alltså här att närmare söka bestämma innebörden av den kristusbekännelse, som ligger innesluten i trons syn på

kristusgärningen såsom den gärning, genom vilken Gud realiserar sin kärleksvilja. Framträder denna kristusgärning för trons öga såsom en frälsnings- och försoningsgärning, ja, också såsom en domsgärning, så är det i själva verket därmed givet, att kristusbekännelsen är en bekännelse till Kristus såsom frälsare, försonare och domare.

Det är emellertid med denna utgångspunkt redan från början tydligt, att bekännelsen till Kristus framför allt är en bekännelse till honom såsom gudsuppenbarare. Är kristusgärningen till sin egentliga karaktär en gudsgärning, så innehåller kristusbekännelsen icke bara en utsaga om Kristus, om hans person, utan först och främst en utsaga om Gud — dess huvudsyfte är att låta Guds effektiva närvaro i Kristus komma till oavkortat uttryck. Vi vilja här särskilt betona ordet effektiv: när den kristna tron ser Kristus såsom den gudomliga uppenbarelsens herre, ligger det den största vikt på att »uppenbarelsen» här får behålla den aktivitetsprägel, som är ett grundväsentligt kännemärke för densamma. Den kristna trons bild av Guds aktivitet blir på ett avgörande sätt bestämd genom kristusgärningens aktivitet.

Om nu kristusgärningen har denna betydelse för gudsbilden och om alltså den gudskännedom, som härmed möjliggöres, överbjuder och fullkomnar all annan gudskännedom, så följer härav, att den kristologiska frågan icke kan ställas så, som om Kristi »gudom» skulle kunna uppmätas med ett på förhand färdigt gudsbegrepp såsom måttstock. En dylik, icke sällan förekommande frågeställning ter sig från trons synpunkt såsom verklighetsfrämmande, icke svarande mot trons läge och livsvillkor. Visserligen är Guds uppenbarelse för tron ingalunda inskränkt endast till Kristus. Men detta betyder icke, att uppenbarelsen utanför Kristus skulle kunna tjäna som måttstock för att mäta graden av uppenbarelsen i honom. Vi kunna t. ex. icke mäta uppenbarelsen i Kristus efter det gamla testamentet såsom måttstock, utan vi måste tvärtom mäta uppenbarelsehalten i det gamla testamentet efter kristusgärningens måttstock. Från den kristna trons synpunkt är alltså den frågeställning oåterkalleligen vilseledande, som vill företaga sig att s. a. s. mäta upp Kristi »gudom» med den — visserligen icke direkt utsagda, men dock i hemlighet bakomliggande — förutsättningen,

att vi, bortsett från kristusgärningen, skulle äga möjlighet att fastställa hurudan Gud är. Vi sakna i själva verket den möjlighet som här förutsättes — Gud är icke en dylik på förhand fastståend storhet, från vilken vi utan vidare skulle kunna utgå. I grund och botten innebära sådana uppmätningsförsök ett förnekande av Kristi betydelse såsom gudsuppenbarare. Det är icke Gud, som är den bekanta storheten, och Kristus, som är gåtan, utan det är alldeles tvärtom. Vad vi fråga, försåvitt vi verklighetstroget beakta trons läge, är först och främst detta: hurudan är Gud? Hurudan är hans vilja, hurudant hans mål och hans tillvägagångssätt[1]? Det är på dessa frågor kristusgärningen ger svar — och dess svar är tillika kristusbekännelsens innehåll.

2. *Kristusbekännelsens avgränsningar.* Vill man göra sig reda för kristusbekännelsens egentliga syftning och mening, så är det härvid synnerligen vägledande att beakta, huru kristusbekännelsen teologiskt avgränsats mot tvenne varandra motsatta tankegångar: den »arianska» och den »modalistiska» typen. Vår avsikt är därmed icke att giva någon dogmhistorisk exposé; vi betrakta arianismen och modalismen såsom tvenne huvudtyper, vilka i olika modifikationer gått igen inom teologien. I den arianska typen har kristenheten funnit en missvisande klyvning och i den modalistiska en missvisande identitet mellan Gud och Kristus. Samma sak skulle också kunna uttryckas så, att arianismens kristologiska uppenbarelsetolkning betonar det historiska på bekostnad av det överhistoriska och modalismen det överhistoriska på bekostnad av det historiska (jmfr § 3, mom. 2 och 3). Gentemot båda har kristenheten i sina klassiska bekännelser — Nicænum och Chalcedonense — velat hävda, huru det överhistoriska möter *i* historien, eller m. a. o. man har velat hävda gudsuppenbarelsens i Kristus fulla effektivitet på samma gång som gudsuppenbararens historiskt-mänskliga gestalt. När den gamla kyrkan så gjorde front såväl mot arianism som modalism, var denna dubbla frontställning i själva verket ägnad att

[1] Jmfr W. Temple, The divinity of Christ, i samlingsverket Foundations, sid. 259: »the wise question is not: 'is Christ divine', but 'what is God like?' And the answer to that is 'Christ'.»

tillvarataga den kristna trons legitima intressen. En annan fråga är däremot, om de åskådningar, som så officiellt bekämpades och avvisades, verkligen effektivt övervunnos av teologien. Detta torde icke utan vidare kunna påstås. Snarare måste det sägas, att både arianism och modalism visat sig på olika sätt gå igen inom den följande teologien — modalismen företrädesvis i den egentliga kristologien, »läran om Kristi person», och arianismen företrädesvis i försoningsläran.

Den gamla kyrkan kritiserade arianismen av rent religiösa skäl: den skadade den kristna trons livsnerv. Man fann bristen ligga däri, att Kristus fattades såsom så skild från Gud, att gudsuppenbarelsens effektivitet i själva verket omintetgjordes: »Sonen» kunde ju, enligt Arius, varken se eller känna sin Fader. När man häremot uppställde den kända formeln om Sonens väsensenhet med Fadern, var själva huvudsyftet uppenbarligen att hävda Guds närhet, hans närvaro i Kristus, eller m. a. o. just gudsuppenbarelsens effektivitet: Gud är icke bara, såsom Arius med grekisk filosofi som bakgrund såg saken, ett extramundant väsen, existerande i upphöjd avskildhet, utan trons öga ser honom levande verksam i Kristus och hans gärning. Tydligt är då, att — såsom vi i det föregående sett (§ 25, mom. 3) — arianismen i grunden står oövervunnen kvar, försåvitt man icke förmår se den gudomliga kärleksviljan såsom subjektet i kristusgärningen.

Vill man tränga in i kristusbekännelsens innebörd, måste man emellertid icke endast beakta motsatsförhållandet till arianismen, utan också — mer än som i allmänhet skett — motsatsförhållandet till den modalistiska kristologien. En populär frågeställning vill gärna uppställa alternativet: var Kristus Gud eller var han bara en människa? En dylik frågeställning vilar uppenbarligen på den ovan omtalade hemliga förutsättningen, att »Gud» skulle vara ett på förhand fixerbart begrepp, med vilket vi skulle kunna s. a. s. uppmäta Kristus. Men även bortsett härifrån visar sig frågeställningen vara synnerligen grumlig — alldeles icke så enkel och klar som man understundom vill låta påskina. Modalismen ville hävda en fullkomlig identitet mellan Fadern och Sonen — *den* ville alltså betrakta Kristus såsom Gud i ordets egentligaste mening. Men denna identitet mellan Gud och Kri-

stus har den gamla kyrkan på goda grunder avböjt. Det finnes alltså ett visst sätt att hävda Kristi »gudom», som kristenheten icke velat vidkännas. Vi kunna därför icke med den ofta mötande populära problemställningen fråga: var Kristus Gud såsom kyrkan lärt? Utan vår fråga måste i stället vara en fråga om *meningen* med kristenhetens bekännelse till Kristi »gudom». I och genom avvisandet av modalismen betygar kristenheten sin vilja att göra allvar av att gudsuppenbarelsen möter i ett historiskt livsverk. Detta syfte, som redan ligger i Nicænums formel: väsensenhet med Fadern, framträder ännu tydligare i den chalcedonensiska formelns utläggning av Nicænum. Nu kan det emellertid icke förnekas, att de kristologiska utredningarna ofta nog varit lika starkt infekterade av modalistiska tankegångar som försoningsläran av arianska. Visserligen talades det flitigt om Kristi »mänskliga natur», men man hade ytterst svårt att göra allvar av Jesu »sanna mänsklighet», av hans mänskliga individualitet; huru mycket man än *ville* undvika såväl modalistiska som rent doketiska föreställningar, kom dock den gammalkyrkliga kristologien till slut att fatta Jesus såsom en gudomlig innehavare av ett stycke mänsklig natur, men icke i ordets egentliga mening såsom en människa, vilken — såsom Hebreerbrevet säger — därigenom att han själv blev frestad kan hjälpa dem som frestas (Hebr. 2: 18) och vilken »fastän han var 'Son' lärde lydnad genom sitt lidande» (Hebr. 5: 8). Det »mänskliga» är något rent abstrakt mänskligt — ungefär som ett klädesplagg, som det gudomliga subjektet tagit på sig. Den närmaste orsaken till att den gammalkyrkliga kristologien mot sin vilja leddes till en dylik position låg i själva verket däri, att man föranletts att tolka Kristi »väsensenhet» med Fadern med en naturalistisk metafysik såsom hjälpmedel. Har man en gång fattat »väsensenheten» därhän att Kristus var innehavare av gudomlig »substantia», »natura», så kommer varje försök att sammanjämka den gudomliga och den mänskliga »naturen» hos Kristus att, vare sig man vill det eller icke, med en inre nödvändighet resultera i ett undanskymmande av hans »sanna mänsklighet» — om icke i ord, så dock i sak. Kristologien blir då verklighetsfrämmande och förlorar sig i tomma spekulationer. Ty verklighetsfrämmande blir varje kristologi, som icke räknar med att vi i Jesus möta en personlig individualitet, som lever, talar och handlar i ett bestämt historiskt läge, utan som i stället — låt vara mot sin vilja — förvandlar den historiska gestalten till en teofani. Därför kommer icke heller innebörden av kristusbekännelsen klart fram, så länge som teologien arbetar med en naturalistisk metafysiks förutsättningar — detta kan endast ske med en konsekvent genomförd andligt-personlig tolkning av »Sonens väsensenhet med Fadern».

3. *Kristusbekännelsens religiösa innebörd.* Den fråga, på vilken kristusbekännelsen ger svar, är frågan om hurudan Gud är, vad han vill, huru han går tillväga. Kristusbekännelsens svar är — för att anknyta till Luthers enkla och expressiva ord: »vi hava Faderns hjärta och vilja i Kristus». Däri ligger »väsensenheten med Fadern». Kristusgärningen drar undan förlåten och avslöjar Guds hjärtelag. Kristus är Guds »härlighets återsken och hans väsens avbild» (Hebr. 1: 3). Han är icke identisk med Gud, men han och Fadern »äro ett» (Joh. 10: 30) — ett i vilja, ett i hjärtelag, ett i syfte, ett i gärning. Denna återspegling av Guds hjärtelag betyder då icke bara att tron här skulle finna en viss likhet med Gud, att kristusgärningens kärlek skulle vara Guds snarlik — »Sonens väsen» är icke bara »liknande» Faderns, utan detsamma som hans: kristusgärningens kärlek är för trons öga Guds egen kärlek. Där Kristus är, där är Gud, och där Kristus verkar, där verkar också Gud. Kristusgärningens offrande och sig själv utgivande kärlek är Guds egen kärlek, dess kamp mot det onda är Guds egen kamp, dess seger är Guds egen seger: Gud realiserar i kristusgärningen sin egen kärleksvilja.

Denna syn på »väsensenheten» innebär i själva verket icke något förkortande av densamma, utan i stället ett framhävande av dess religiösa mening. Det i kristusbekännelsen liggande religiösa syftet fördunklas, så snart det väsentliga blir något annat än Guds »hjärtelag», så snart som det i stället blir fråga om en mer eller mindre fysiskt tänkt väsensenhet. Liksom vi icke känna en människa till hennes »väsen» med mindre vi känna hennes hjärtelag, vilja, personlighet, karaktär, så kunna vi ännu mindre anlägga någon annan synpunkt, när det är fråga om Guds väsen. Visserligen kan den kristna tron endast i famlande bilder tala om Guds väsen — men om något mindre än Guds

hjärtelag kan det i varje fall icke här vara fråga. Guds väsen — det är hans vilja, icke någon dunkel »substans», som skulle ligga bakom denna vilja. Det är meningslöst att vilja draga upp en gränslinje mellan Guds vilja och hans väsen eller hans »substans». Är Gud »ande» (Joh. 4: 24), så finnes det icke något mera »substantiellt», eller rättare sagt något mera *essentiellt*, väsentligt, än just hans vilja, hans hjärtelag. Ville man tala om en substantiell väsensenhet, som skulle betyda något annat än denna hjärtelagets enhet, så skulle man därmed icke säga något mera, utan i stället något mindre. Man skulle därmed icke höja frågan om Kristi livsenhet med Fadern upp på ett högre plan, utan i stället sänka den ned på ett lägre — på ett plan, där frågans egentliga mening går förlorad. Man skulle så blott demonstrera, att man icke äger någon verklig inblick i det andliga livets art — den gamla grekiska teologien var i själva verket ganska bristfällig i detta stycke. Den kunde därför inbilla sig, att en enhet i hjärta och vilja endast betydde en mera löslig och tillfällig förbindelse; den genomskådade icke tillräckligt klart, att det på det andliga området icke finnes något mera essentiellt än just »hjärtat och viljan» och att därför ingen enhet är mera innerlig och fullkomlig än just en sådan enhet.

Därför betyder denna rent religiösa tolkning av »väsensenheten» icke heller, att tron härigenom skulle förlora sin »metafysiska» halt. Säger tron, att den just här i kristusgärningen finner Guds väsen, så är detta förvisso en metafysisk utsaga, fastän visserligen den »metafysik», med vilken tron här rör sig, är av en helt annan art än den gamla kyrkans naturalistiska substansmetafysik, är en »metafysik» — om nu överhuvud detta uttryck skall användas (jmfr § 10, mom. 3) — som ligger i trons egen linje och därför ger uttryck åt trons egna intentioner. Tron uttalar nämligen i kristusbekännelsen sin förvissning om att i kristusgärningen gripa Guds eget »väsen», visserligen med den inskränkning som följer därav att tron lever under jordelivets villkor, men på samma gång så, att tron gentemot varje från Kristus lösgjord gudsbild med Luther säger: »und ist kein andrer Gott — das Feld muss er behalten». Tron finner m. a. o. i Kristus den gudomliga kärleksviljans *inkarnation* i människolivet (Joh. 1: 14). — Härtill må endast såsom en randanmärkning tilläggas,

att — när vi här tala om den inskränkning, som följer därav, att tron lever under jordelivets villkor, eller m. a. o. därav att uppenbarelsen sker under jordelivets villkor — detta ingalunda för tron betyder någon inskränkning därav att Kristus framträder såsom den gudomliga kärleksviljans inkarnation. Det betyder i själva verket endast, att gudsuppenbarelsen icke heller här, ja, här mindre än någonsin mister den karaktär av outrannsaklighet, som den alltid äger: outrannsakligheten är den bakgrund, mot vilken uppenbarelsen i Kristus framträder, och denna uppenbarelse betygar på samma gång Guds outrannsaklighet. Det är därför karakteristiskt, att samma trosvittnesbörd, som i de starkaste ordalag betonar vår »kunskap om Guds härlighet, som strålar fram i Kristi ansikte» (2 Kor. 4: 6), samtidigt betonar, huru vi *nu*, så länge vi leva i tro och icke i åskådning, se »på ett dunkelt sätt såsom i en spegel» och huru »vår kunskap är ett styckeverk» (1 Kor. 13: 12, jmfr § 11, mom. 2).

4. *Trons förhållande till andra tolkningar av Kristi person.* I det föregående har kristusbekännelsens innebörd tolkats med utgångspunkt från Guds effektiva uppenbarelsegärning i Kristus eller m. a. o. från den synpunkt, som för tron själv är och måste vara den behärskande. Denna trons tolkning av Kristi person förhåller sig icke rent negativt till andra tolkningar, men den omsluter och fullkomnar alla tolkningar, som antingen genom att lägga tonvikten på det intellektuella betraktar Jesus såsom läraren, eller genom att lägga tonvikten på det etiska ser honom såsom det sedliga idealet, eller slutligen visserligen lägga tonvikten vid det religiösa, men därvid se detta enbart från subjektivt-religiös synpunkt och därför stanna vid den religiösa människan. Teologiens historia är fylld av aggressiv polemik, som, icke minst när det gäller kristusbekännelsen, varit benägen att fördöma och frånkänna alla tolkningar varje existensberättigande, som — med rätt eller orätt — förmenats icke återgiva trons eget karakteristiska sätt att se. Det behöver knappast sägas, att det ingalunda kan ligga i trons välförstådda intresse att intaga en dylik rent negativ hållning — det kan icke ligga i trons intresse att stöta bort, utan i stället att söka den anknytning som är möjlig och att därigenom draga till sig och medverka

till en fördjupad inblick. I själva verket kan troskunskapen så mycket mindre ställa sig rent avvisande till de trenne huvudtyper av kristustolkning, vilka här berörts, som de alla från trons egen utgångspunkt sett innesluta berättigade moment. Så kan tron icke i och för sig ställa sig avvisande till ett betonande av »Jesu lära» — den måste i stället betrakta denna Jesu lära — så som denna blivit åt oss bevarad — såsom en kristenhetens dyrbaraste egendom. Den vill endast säga, att ett framhävande av »Jesu lära» — försåvitt denna synpunkt isoleras — leder till en intellektualistisk förkrympning av kristendomen, och att därför Jesu lära först får sin fulla betydelse, när den fattas såsom stående i tjänst hos och fående sin belysning av kristusgärningen såsom helhet, samt att vi härigenom, men också endast härigenom, befrias från att betrakta denna lära såsom stadgar i en oss given lagkodex. Lika litet kan det falla tron in att i och för sig opponera sig mot en kristustolkning, som utgår från etiska synpunkter. Den kristna tron gör endast gällande, att kristendomen, så snart denna synpunkt göres till den enda och Kristus alltså uteslutande betraktas som den etiska förebilden, i och med detsamma blir moralistiskt förkrympt. Det sedliga ideal, om vilket här är fråga, vill den kristna tron se i ljuset av kristusgärningen såsom helhet — här gälla då Luthers träffande ord: non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores[1], det vill m. a. o. säga: det är icke efterföljandet av en sedlig förebild, som åstadkommer vårt barnaskap, utan det är det genom kristusgärningen skapade barnaskapet, som gör oss till efterföljare. Slutligen ställer sig den kristna tron givetvis icke heller negativt till den kristustolkning, som framför allt är angelägen om att rikta blicken till den rena, rika och obrutna fromhet, vilken möter oss i en mänsklig gestalt. Men tron säger, att vi, försåvitt denna synpunkt göres till den alltbehärskande, i själva verket endast komme att ställas inför en — ouppnåelig — religiös förebild. Och om denna förebild gäller då detsamma som nyss sagts om den etiska. Tron skjuter icke detta religiösa ideal åsido, men den ser det i ljuset av kristusgärningen som helhet, av kristusgärningens betydelse såsom den gärning, genom

[1] Weimaruppl. 2, 518; Seeberg, Die Lehre Luthers, Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV: 1, sid. 197.

vilken Gud realiserar sin kärleksvilja. Ty trons riktpunkt är Gud och intet annat än Gud. Och därför inneslutes även denna tolkning i och fullkomnas genom den trostolkning, som i Kristus ser den gudomliga kärlekens inkarnation — ser »den Enfödde Sonen».

Anm. *Troskunskapens gränslinje.* Kristusgärningen ställer tron inför den gudomliga kärlekens outrannsakliga under. Därför att Kristus möter tron såsom den gudomliga kärlekens inkarnation, återför tron också hans väsens hemlighet på den eviga gudomliga kärleksviljan och på intet annat: han är m. a. o. »född av Fadern i evighet». Tron kan här lika litet som annorstädes, ja, här mindre än annorstädes, giva någon »rationell förklaring» av undret. Talar tron om Jesu ankomst i »tidens fullbordan», så innebär detta en hänvisning till en gudomlig plan med mänskligheten liv, men däremot icke att hans livsverk skulle kunna få sin förklaring genom tidsomständigheterna. I motsättning härtill finner tron såväl hans livsverk som därmed också hans väsens hemlighet hava sin grund i den utrustning, som givits honom av Gud eller m. a. o. just i inkarnationen. I denna mening har han sitt ursprung av »helig ande» och i denna mening gäller det att — såsom Söderblom en gång formulerat saken — »det under som utgöres av hans väsen redan fanns i Marias sköte»[1]. Detta är i själva verket det religiösa motivet till och innehållet i den föreställning om Jesu människoblivande utan jordisk fader, som, vid sidan av helt andra tolkningsförsök (Johannesevangeliet), möter inom urkristendomen, särskilt hos Matteus — i överensstämmelse med gängse antik åskådning om utomordentliga människors tillblivelse. När man emellertid senare inom teologien gjort försök att utnyttja denna föreställning till en rationell förklaring av hemligheten i Jesu väsen, visar det sig att den står maktlös. Schleiermachers utredning av denna fråga behåller sin rätt[2]. Teologien har i Jesu födelse utan mans medverkan velat se en förklaring till hans syndfrihet eller i varje fall till hans frihet från arvsynd. Det säger sig självt, att denna »förklaring»

[1] Söderblom, Kristi församlings väg i denna tid, i Religionen och tiden, sid. 82.

[2] Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 97, mom. 2.

ingenting förklarar. *Vill* man verkligen på denna väg söka en förklaring, så måste man givetvis konsekvent fortskrida till att undanrödja »arvsynden» också hos Maria — den romerska föreställningen om Marias obefläckade avlelse utmärker sig i varje fall för större konsekvens. Härtill må endast tilläggas, att hela denna i grunden rationalistiska förklaring endast kan äga något *sken* av berättigande, så länge som man fattar »Sonens väsensenhet med Fadern» på ett fysiskt sätt, men att den däremot förlorar även skenet av berättigande, så snart det för tron är uppenbart, att den väsensenhet, om vilken tron icke upphör att tala, icke ligger i någon fysiologiskt säregen naturbeskaffenhet, utan i ingenting mindre än däri att vi »äga Faderns hjärta och vilja i Kristus». Under sådana förhållanden avvisar tron detta teologiens rationalistiska förklaringsförsök lika väl som alla andra. Det är ingen uppgift för teologien att söka förklara kristusgärningens möjlighet. Troskunskapen har annat att beställa än att söka »förklara undret». Dess uppgift är fylld, när den konstaterar undret och ser vari det består. Inför det outrannsakliga i Guds kärlek, som är och förblir tillvarons enda stora under, har tanken nått sin gräns.

§ 29. Det trinitariska momentet i den kristna gudstron.

Den gammalkyrkliga treenighetslärans egentliga syfte är att hävda på en gång den kristna gudstrons livfyllda innehållsbestämdhet och dess enhetlighet. Under det att den härvid brukade terminologien — »tre personer i en gudom» — i samma mån som personbegreppet blivit alltmera fixerat, visat sig innebära en fara för gudstrons enhetlighet, är emellertid den kristna trons trefaldiga riktpunkt given i och med den ende, sanne Gudens innehållsfyllda och levande uppenbarelse i mänsklighetens värld. Detta Guds uppenbarelsesätt har för tron sin grund i det eviga gudomsväsendet.

När vi här upptaga frågan om det trinitariska momentet i den kristna gudstron, är det icke vår avsikt att i sak lägga något

till den utredning, som nu givits angående Guds väg till helgelsens realiserande, utan endast att närmare fixera vissa trostankar om Guds uppenbarelsesätt, som redan mött i det föregående. Den gammalkyrkliga teologien ville i treenighetsläran se en sammanfattning av den kristna uppenbarelsetrons innehåll. Vår fråga är nu icke en fråga om treenighetsformlernas uppkomst, utan en fråga om den egentliga meningen med detta föreställningskomplex samt tillika och framför allt en fråga om och i vad mån det innehåller något för den kristna gudstron väsentligt.

Vad då först den kristna treenighetslärans egentliga mening beträffar är dess syfte uppenbarligen ett dubbelt: att å ena sidan åskådliggöra den kristna gudstrons livfyllda innehåll och att å andra sidan samtidigt hävda dess enhetlighet. Den kristna gudstron har, vill man säga, sitt karakteristiska innehåll därav att den tillika är kristustro, och den har sin livfylldhet och sin omedelbarhet därav att den tillika är andetro. Kristustron står för den gudomliga uppenbarelsens historiska förankring och för dess inre rikedom, andetron åter för den gudomliga uppenbarelsens karaktär av att vara en ständigt fortgående, i det närvarande mötande, levande uppenbarelse (jmfr § 23). Kristustron och andetron ingå därmed såsom väsentliga moment i den kristna gudstron och kunna icke elimineras utan att denna gudstro upplöses och förflyktigas: tron känner i och genom kristusgärningen Gud så som det överhuvud är möjligt att känna honom under jordelivets villkor, men den fattar tillika denna kristusgärnings egentliga innebörd endast därigenom, att den alltjämt effektueras i och med Andens fortgående verk. På samma gång som den gammalkyrkliga treenighetsläran därmed vill klarlägga den kristna trons innebörd genom att hävda dess trefaldiga riktpunkt, vill den emellertid å andra sidan stå på vakt kring gudstrons enhetlighet eller m. a. o. kring den rena monoteismen: det är, vill man säga, så snart det talas om Kristus och Anden, fråga om den ende, sanne Gudens uppenbarelse och ingenting annat (jmfr § 6).

Nu kan det emellertid icke nekas, att den terminologi, med vilken treenighetsläran rör sig, när den talar om »tre personer i en gudom», efter hand visat sig innebära en fara just för gudstrons enhetlighet, samt att dess formel därför kunnat leda tan-

karna i en helt annan riktning än man egentligen avsett. Här måste nämligen framför allt beaktas, att uttrycket person (persona, πρόσωπον) vid tiden för treenighetslärans formulering ingalunda ägde den pregnanta och fixerade betydelse av självständig individualitet, som det så småningom och speciellt under de senaste århundradena fått. Ordet person hade tvärtom för den gamla kyrkan en så pass obestämd och svävande innebörd, att talet om tre »personer» i en gudom väl syntes kunna stå tillsammans med det förfäktande av en alltigenom monoteistisk gudstro, på vilket man lade den största vikt. Göra vi det tankeexperimentet, att vi för den gamla kyrkans män skulle kunna klargöra vad vi numera mena med person och personlighet, så lider det därför intet tvivel att dessa kyrkans fäder skulle komma att bestrida oss rätten att — med *vårt* personlighetsbegrepp — använda deras egen treenighetsformel: ville vi göra detta, skulle de utdöma oss såsom triteistiska kättare.

I själva verket ligger i uttrycket »tre personer» ett frö till triteism. Det är under sådana förhållanden särskilt intressant att giva akt på huru teologien på olika sätt söker värja sig mot den splittring, för vilken gudsbilden genom treenighetslärans utgestaltning var utsatt. En sådan återhållande kraft möter oss t. ex. i det bekanta ordet om att »Guds utåtriktade gärningar äro odelbara» (opera dei ad extra indivisa sunt): ingen gudomlig gärning kan tillskrivas någon viss »person» i gudomen med uteslutande av de andra. Syftet med en dylik utsaga är uppenbarligen att utestänga den triteism, som klappar på dörren: där en gudomlig gärning möter, där är Gud — hel och hållen. Luther, som — i förbigående sagt — låter undfalla sig månget kritiskt ord om termen trinitet och som kan motivera dess bibehållande med att detta sker »för de svages skull» (pro captu infirmiorum), värjer energiskt gudstrons enhetlighet: »welche Person der Gottheit man nennet, so hat man den rechten wahren Gott genennet» — »in der Gottheit ist die höchste Einigkeit». Men trots alla sådana bemödanden att oavkortat hävda gudstrons enhetlighet, blev påfrestningen från personbegreppet teologien för stark. Liksom den gammalkyrkliga kristologien under påverkan av den naturalistiska metafysik, med vilken den arbetade, drevs dit den icke ville (§ 28, mom. 2), så drev på samma sätt person-

begreppet inom treenighetsläran teologien till resultat, som voro huvudsyftet främmande. Man lyckades icke konsekvent upprätthålla sin sats om de gudomliga gärningarnas odelbarhet. Treenighetslärans utformning bidrog tvärtom i sin mån till att frälsningsgärningen mera tillskrevs Sonen än Fadern, eller m. a. o. till att Guds kärleksvilja — i motsats till kristusbekännelsens huvudsyfte — icke kom att fattas såsom subjektet i Kristi livsverk (§ 25, mom. 2). På liknande sätt skildes också Andens verk från Faderns och Kristi, vilket hade till följd, att tanken på Guds fortgående, levande uppenbarelse icke kom till sin rätt och att nådemedelsbegreppet därmed mekaniserades (§ 39) samt slutligen att Kristi livsverk kom att ses från en ensidigt historicistisk synpunkt. Därmed fördunklades den på en gång livfyllda och enhetligt organiska syn på gudsuppenbarelsen, som treenighetsläran just avsåg att tillvarataga. I jämförelse med denna risk för gudsbildens splittring i triteistisk riktning äro de till treenighetsläran anknutna många abstrakta spekulationerna om den »immanenta» triniteten och gudomspersonernas förhållande inbördes jämförelsevis oskyldiga — en skadlig inverkan ha dessa spekulationer endast i den mån som de draga uppmärksamheten bort från det som för tron är det enda väsentliga: Guds konkreta uppenbarelse i sin gärning. Däremot angripa de i triteistisk riktning gående tendenserna själva grundvalen för den kristna gudstrons renhet och höghet. Och det är tydligt att dessa triteistiska tendenser skola komma att bliva så mycket starkare, ju mera innehållsfyllt och utpräglat personbegreppet blir. Under sådana förhållanden kan troskunskapens hållning till den gammalkyrkliga treenighetsläran icke gärna taga sig uttryck i ett upprepande av dess formel: tre personer i en gudom — ett sådant upprepande skulle i själva verket, såsom av ovanstående framgår, komma att strida just mot det syfte att hävda gudstrons enhetlighet, som uppbar treenighetsläran, och skulle alltså leda till ett mål, som denna ville undvika. Bokstavstrohet skulle här innebära detsamma som otrohet mot den gamla bekännelsens anda och syfte.

Men själva detta syfte åter innesluter i sig något för den kristna gudstron väsentligt och omistligt: *båda* de motiv, som drevo fram treenighetsläran ligga djupt förankrade i den kristna trons

innersta. Att så är framgår av hela den föregående framställningen om Guds väg till helgelsens realiserande. Det är ingen tillfällighet att den kristna gudstron tillika är kristustro och andetro — intetdera kan tänkas bort, utan att den kristna tron därigenom skulle upphöra att vara vad den är, försåvitt som nämligen kristusgärningen innebär den gudomliga kärleksviljans självrealisation och Anden åskådliggör Guds omedelbara och ständigt fortgående verksamhet. Så ger trons trefaldiga riktpunkt uttryck åt den ende, sanne Gudens innehållsfyllda, levande uppenbarelse och skyddar på samma gång gudstron från att utblottas i deistisk eller panteistisk riktning (jmfr § 17). En gudstro som tillika är kristustro kan aldrig bliva panteistisk, och en gudstro som tillika är andetro kan icke bliva deistisk — däremot visa sig alla s. k. unitariska tolkningsförsök leda till deism eller panteism och därmed till en utarmning av gudstrons innehåll och livfylldhet. Men på samma gång som den kristna gudstron behåller sin trefaldiga riktpunkt, behåller den också sin enhetliga och organiska karaktär: kristusgärningen är alltigenom en Guds egen gärning och Anden är icke ett väsen vid sidan om Gud utan uttrycket för Guds omedelbara och ständigt fortgående verksamhet.

Tilläggas må slutligen att detta Guds uppenbarelsesätt för tron har sin grund i det eviga gudomsväsendet. Häri ligger motivet till och på samma gång det berättigade i tanken på den »immanenta triniteten». Men på samma gång intar tron en kysk återhållsamhet i fråga om alla spekulationer om Guds fördolda liv; troskunskapen står här vid en gräns, som den icke kan överskrida under jordelivets villkor, så visst som tron endast kan känna Gud så som han gjort sig känd för tron, endast kan känna den sida av gudomsväsendet, som i uppenbarelsen upplåter sig för tron.

B.

HELGELSEN SÅSOM VERKLIGHET

1. Helgelsens motsats: synden.

§ 30. Syndens väsen.

1. Synd är ett begrepp, som hör hemma på det religiösa området. Full kännedom om vad synden är och betyder kan endast vinnas med utgångspunkt i det religiösa grundförhållandet eller m. a. o. endast i den mån som den gudomliga uppenbarelsen kastar sitt ljus över syndens faktum.

2. Synd är det som bryter livsenheten med Gud. Syndens väsen låter sig alltså bestämmas såsom otro. Innebörden härav kommer tydligast fram, när vi med tro förstå att människan betvingas och behärskas av den gudomliga kärleksviljan. Syndens väsen består då däri att människan *icke* behärskas av Gud, utan av något från honom skilt: synden framträder m. a. o. såsom en — inskränkt eller utvidgad — egocentricitet.

3. Synd är från denna synpunkt sedd icke bara vissa isolerade syndiga handlingar och icke heller bara något ofullkomligt, utan den förvända viljeriktning, som innebär ett fördärvande av människans egentliga, henne av Gud givna bestämmelse.

Anm. När det heter, att synden endast kan fattas utifrån trons ståndpunkt, kan detta icke psykologiskt schematiseras därhän, att det icke skulle kunna finnas något syndmedvetande, förrän det finnes tro i ordets fulla mening, och å andra sidan icke heller därhän att det icke skulle kunna finnas något religiöst liv, förrän det finnes full syndakännedom.

1. *Synden såsom religiöst begrepp.* Sedan vi i föregående avdelning sökt belysa Guds väg till helgelsens realiserande, vilja vi nu närmast stanna inför frågan om helgelsens förverkligande hos den enskilda människan och om helgelsens innebörd. När

blicken här närmast riktas på den enskilda människan, avse vi icke därmed att undanskymma den betydelse, som samfundet, det kristna andelivet såsom totalitet, äger för den enskilde. Hade troskunskapen till uppgift att giva en psykologisk-genetisk beskrivning av det kristna troslivets uppkomst, skulle en framställning av det kristna samfundslivet ha måst föregå framställningen av helgelsens förverkligande hos den enskilde, alldenstund helgelsens förverkligande hos den enskilde är till såsom delaktighet i det kristna andelivet (§ 38). Då nu emellertid troskunskapens uppgift ingalunda är att giva en dylik psykologisk-genetisk beskrivning, utan i stället att klarlägga vad som är givet i och med tron, ligger det i själva verket närmast till hands att låta framställningen av Guds väg till helgelsens realiserande utmynna i en framställning av helgelsen såsom verklighet. Det gäller då i första hand att fatta i sikte det som står hindrande i vägen för helgelsen, för livsenheten med Gud. Detta helgelsens hinder benämner tron synd.

Med all rätt har Schleiermacher framhållit, att synden är ett begrepp, som hör det religiösa livsområdet till[1]. Synden låter sig icke utsöndras från det religiösa sammanhanget, utan att begreppet i och med detsamma mister sin egentliga innebörd. En från det religiösa lösgjord moralfilosofi har ingen användning för ordet synd — även om den med Kant skulle tala om det onda såsom »ett radikalt ont». Så länge man rör sig med enbart etiska synpunkter, kan man reda sig utan syndbegreppet, ja, man har då i själva verket ingen anledning att tala om synd. På samma sätt är det med straffrätten — här talas om förbrytelse och överträdelse av lag, men icke om synd. Tron däremot kan icke undgå att tala om synd: när det är fråga om det onda, tillspetsar sig denna fråga för tron i frågan om synden. Skulle man vilja begagna uttrycket synd utan att beakta dess hemort inom den religiösa livssfären, kan detta endast — såsom det vardagliga språkbruket nogsamt visar — leda till ett utvattnande av syndbegreppet: »vad 'synd' är förstår icke den 'naturliga' människan och icke heller den blott sedliga människan»[2]. Är synd alltså ett begrepp som hör den religiösa livssfären till, så

[1] Jmfr härtill J. Lindskog, Schleiermachers lära om synden, sid. 62.
[2] R. Otto, Das Heilige, sid. 68.

är det tydligt, att syndens innebörd allt klarare skall framträda i samma mån som det religiösa livet fördjupas: ju klarare trons öga ser Guds uppenbarelse, desto skarpare faller också ljuset över synden, dess innebörd och dess betydelse, desto mera avslöjas syndens innersta väsen. Därför ser ock den kristna tron framför allt synden i ljuset av den gudomliga kärleksviljans realisation i kristusgärningen.

2. *Grundläggande bestämning av syndens väsen.* Är synden ett begrepp, som helt och hållet hör den religiösa sfären till, så är det därmed vidare givet, att synden till sin innebörd är det, som strider mot det religiösa grundförhållandet. Huru synden närmare uppfattas är då beroende av huru det religiösa grundförhållandet uppfattas. Är man benägen att fatta religionen moralistiskt och — såsom t. ex. den fariseiska fromheten — se det för religionen väsentliga i uppfyllandet av vissa givna stadgar och föreskrifter, kommer synden att fattas såsom framför allt bestående i överträdandet av dessa föreskrifter. Fattar man å andra sidan religionen intellektualistiskt och ser det väsentliga ligga i ett fasthållande av vissa givna religiösa tankar, blir följdriktigt »kätteriet» själva grundsynden. Såväl den moralistiska som den intellektualistiska uppfattningen av synden har, som välkänt är, ofta nog gjort sig gällande inom kristenheten. Det är emellertid tydligt att ingendera av dessa åskådningar träffar sakens kärna. Om det religiösa grundförhållandet, trosförhållandet, såsom vi i det föregående sett, består i intet mindre än i livsenhet med Gud, följer därav, att synden till sitt väsen är det som bryter sönder och förhindrar denna livsenhet, det som skapar skilsmässa mellan människa och Gud. Det är därför en träffande bestämning av synden, när reformatorerna med stor energi ville göra gällande att syndens väsen består i otro (jmfr ock Rom. 14: 23).

En sådan bestämning av synden kräver emellertid nödvändigt en närmare utredning. Det lider nämligen intet tvivel att en bestämning av synden såsom otro — vilken ju närmast är rent negativ — lätt kan te sig såsom verklighetsfrämmande, eller att det i varje fall kan synas vara svårt att härifrån leda sig över till en mera positiv bestämning av syndens innebörd. Där-

för finna vi också, att teologien ofta, när den talat om otro såsom syndens kännemärke, velat komplettera denna bestämning med andra och t. ex. framhäva egocentricitet och sinnlighet såsom *jämte* gudlösheten representerande syndens trenne huvudformer. Det visar sig därvid, att man har svårt att finna någon omedelbar förbindelse, något organiskt sammanhang mellan dessa olika grundformer av synd. Under sådana omständigheter nödgas man givetvis ifrågasätta det berättigade i att överhuvud tala om otro såsom en grundbestämning av syndens väsen. Vill man verkligen i första hand betrakta synden såsom otro, ställes man i själva verket inför uppgiften att visa upp att det finnes ett oslitligt samband mellan denna negativa bestämning och en mera positiv bestämning av syndens innebörd. Frågan blir då närmast vad det betyder att synden är »otro».

Tydligt är då, att den efterlysta förbindelsen icke låter sig finnas, så länge som trosbegreppet fattas intellektualistiskt. Skall »tron» närmast bestå i ett försanthållande av vissa tankar om Gud, så blir det givetvis missvisande, för att icke säga meningslöst, att tala om synden såsom otro. Från den så fattade otron går ingen förbindelselinje till syndens positiva innehåll. När bestämningen synden såsom otro kunnat fattas såsom verklighetsfrämmande, har detta uppenbarligen till en stor del sin grund i den intellektualistiska trosuppfattningens inflytande. Vida djupare ses förhållandet mellan tro och synd, när tron — såsom den evangeliska teologien med förkärlek velat framställa saken — ses såsom förtröstan, tillit till Gud. Då föreligger otvivelaktigt en möjlighet att upptäcka den eftersökta förbindelsen till syndens positiva innehåll. Men ifrågasättas kan dock, om verkligen ens denna bestämning av tron är ägnad att klart och otvetydigt demonstrera att och varför även syndens positiva innebörd ligger innesluten däri, att synden är otro. Förbindelsen mellan det vi här kallat syndens negativa och positiva sida ligger däremot i öppen dag, så snart som tron fattas i sin på en gång mest omfattande och djupast inträngande betydelse: såsom livsenhet med Gud eller m. a. o. såsom bestående däri, att människan är betvingad och behärskad av den gudomliga kärleksviljan (§ 1, mom. 1). Om tro betyder att leva under Guds herravälde, så betyder synden såsom otro uppenbarligen, att Gud

icke äger herraväldet, att något annat än Guds kärleksvilja äger detta herravälde. Därmed försvinner varje sken av att det skulle vara ett verklighetsfrämmande talesätt, när synden bestämmes såsom otro. Denna andra makt, av vilken människan i synden hålles behärskad, är ingen annan än hennes eget jag. Indifferens eller fientlighet mot den gudomliga viljan — det förra förtjänar att betonas i samma grad som det senare — är eo ipso egocentricitet. Så länge gudsviljan icke härskar, är människan — för att begagna Luthers utomordentligt expressiva uttryck — incurvatus in se, självt inkrökt i sig själv. Men om alltså syndens karaktär, från positiv synpunkt sett, närmast framträder såsom egocentricitet, så är detta uppenbarligen alls icke någon ny grundform av synden vid sidan om otron eller »gudlösheten»: att synd är otro och att synd är egocentricitet är i själva verket en och samma sak, sedd från olika sidor — egocentriciteten är motsatsförhållandet till den gudomliga kärleksviljan och därmed »otro». Varhelst *denna* makt härskar, där spränges livsenheten med Gud och där förhärjas på samma gång människolivet.

Till det som nu sagts om syndens väsen må läggas tvenne kompletterande anmärkningar. När syndens väsen låter sig bestämmas såsom jagbundenhet, jagträldom — egocentricitet, må det observeras, att det här kan vara fråga icke bara om en till det egna individuella jaget inskränkt egocentricitet, utan också likaväl om en s. a. s. utvidgad egocentricitet. Det finnes — för att taga ett enda exempel — nationalistisk egocentricitet, och denna synd är icke mindre egocentrisk, därför att det här är fråga om en utvidgad egocentricitet. I denna mening låter det sig sägas, att männniskan i synden sätter det egna jaget *eller* »världen» i gudsviljans ställe — »världen» betecknar då just det »utvidgade» jaget.

Däremot låter det sig icke göra att betrakta sinnligheten såsom syndens grundform eller ens såsom en med egocentriciteten sidoordnad grundform av synd. Tages uttrycket sinnlighet i vidsträckt bemärkelse såsom omfattande allt det som hör till »sinnenas värld», så skulle i själva verket syndbegreppet upplösas och förlora sin mening, om man skulle vilja göra gällande att allt det som är förbundet med det »sinnliga» skulle vara synd. Tages det åter i inskränkt bemärkelse, så låter sig uppenbarligen

icke all synd hänföras till det de lägre begärens herravälde, om vilket här är fråga. Därtill kommer ock att synden, om dess väsen fattades såsom sinnlighet, endast skulle vara en ofullkomlighet, en svaghet, men icke — såsom saken ter sig för tron — en mot gudsviljan stridande viljeriktning. Däremot torde det vid närmare beaktande väl kunna sägas, att även sinnlighetens synd är en form av egocentricitet — likaväl som att den är ett utslag av att den gudomliga kärleksviljan icke härskar. Skulle man häremot vilja invända, att sinnlighetens synd icke med nödvändighet behöver innesluta ett kärlekslöshetens kränkande av nästan[1], så innebär detta dock icke någon instans mot att denna sinnlighetens synd dock är utslag av egocentrisk kärlekslöshet: det finnes i själva verket också en jagträldomens kärlekslöshet mot det egna jaget, nämligen mot jaget i anseende till dess högre, av Gud givna bestämmelse — mitt eget »högre» jag är i detta fall min »nästa».

3. *Synden såsom förvänd viljeriktning.* Är synden alltså till sitt väsen från en sida sett otro och från en annan egocentricitet i inskränkt eller utvidgad form, så ligger däri att synden är till såsom en förvänd viljeriktning. Synden kan nu icke fattas såsom bestående endast i enskilda, från varandra isolerade tankar eller handlingar. Ett dylikt atomistiskt — för »pelagianismen» karakteristiskt — sätt att tala om synden avslöjar sig såsom ytligt och verklighetsfrämmande. Synden *yttrar sig* i enskilda tankar, ord och gärningar av olika slag, men synden själv sitter djupare inne — de olika utslagen av synd bero, för att tala med det bibliska språkbruket, på »hjärtats» beskaffenhet: det som »kommer från hjärtat orenar människan, ty från hjärtat komma onda tankar, mord, äktenskapsbrott, otukt, tjuveri, falskt vittnesbörd, hädelse» (Matt. 15: 18 f., jmfr t. ex. Matt. 5: 28; Matt. 12: 34; Luk. 16: 15 o. s. v.). Synden är icke bara något »accidentiellt», något som står i en mer eller mindre löslig förbindelse med människan och som vi därför skulle kunna s. a. s. skilja ut från oss själva, utan den är tvärtom något som griper in i och präglar människans innersta, hennes personlighet, alldenstund det icke finnes något mera essentiellt för personligheten än just viljeriktningen.

[1] Så J. Lindskog, a. a., sid. 164 f.

Därmed är då ytterligare givet, att synden icke låter sig bedömas såsom endast något ofullkomligt, såsom den ännu icke uppnådda fullkomligheten. Synden är i stället en förvänd viljeriktning och såsom sådan raka motsatsen till det som bör vara. Synden är, vare sig den uppträder såsom indifferens eller såsom fientlighet i förhållande till den gudomliga kärleksviljan, ett direkt motsatsförhållande till densamma. Där synden, jagträldomen, egocentriciteten härskar, där härskar en makt, som står livets suveräna makt, den gudomliga kärleken, emot och som just därför ovillkorligen medför förödelse och undergång. Så ter sig för trons öga synden såsom innebärande ett fördärvande av människans egentliga, henne av Gud givna bestämmelse. Denna bestämmelse framträder nämligen för trons öga såsom det liv, där icke längre det egna — inskränkta eller utvidgade — jaget med dess mångahanda begärelser är härskaren eller rättare sagt tyrannen, utan där Guds kärleksvilja innehar regementet. Tron upptäcker, att detta av den gudomliga kärleksviljan präglade och bestämda liv är Guds avsikt och mål — i överensstämmelse med det augustinska ordet: du har skapat oss till dig — samt att det därför är fråga om en *av Gud given* bestämmelse. Att människan äger en dylik bestämmelse är innebörden i talet om människans gudsbeläte. Tanken på gudsbelätet är alltså icke en tanke, som låter sig demonstreras fram och fastställas oberoende av tron, utan i stället en *tros*tanke, som vinner liv i och med det att Guds herravälde realiseras, i och med det att människan fattar vad livsenhet med Gud betyder. Den växer fram i och genom mötet med Guds upprättande kärleksvilja: nu uppdagas det att människans bestämmelse är livet under Guds herravälde och nu faller på samma gång ljuset skarpt över synden såsom det där skiljer människan från livet sådant Gud ämnat det.

Anm. *Avgränsning mot missvisande schematisering.* Troskunskapen har icke till uppgift att giva någon psykologisk skildring av, huru tron uppstår hos en människa, utan i stället att, såsom i det föregående (§ 9) framhållits, utreda vad som är givet i och med tron. Den i ovanstående sammanfattning förekommande anmärkningen avser icke heller att giva någon beskrivning av

trons uppkomst, utan endast att — med utgångspunkt från det som i denna paragraf sagts om synden såsom ett till det religiösa livsområdet hörande begrepp — avvärja vissa missvisande psykologiska schematiseringar. När det gjorts gällande att synden är ett religiöst begrepp och att en verklig syndakännedom alltså står i oupplösligt sammanhang med gudskännedom, kan man icke härav draga den slutsatsen, att någon viss fixerad grad av tro skulle vara en betingelse för att ett syndmedvetande överhuvud skulle kunna uppstå. Vad som ligger i att synden fattas såsom ett religiöst begrepp är i själva verket endast, att gudskännedom är förbunden med syndakännedom samt att syndmedvetandet ingalunda försvinner i och med tron, utan i stället — såsom trons självvittnesbörd på det eftertryckligaste bekräftar — skärpes ju närmare Gud kommer människan eller m. a. o. ju mera tron tillväxer.

Men å andra sidan kan lika litet — eller i grunden ännu mindre — det kravet uppställas, att syndmedvetandets djuppunkt skulle hava passerats innan trosförhållandet kommer till stånd, eller överhuvud att någon viss, fixerad grad av syndmedvetande skulle vara en oundgänglig förutsättning för att tro överhuvud skulle kunna uppstå. Att syndmedvetandets djuppunkt skulle kunna ligga före trons livsenhet med Gud strider helt och hållet mot det nyss nämnda faktum, att just trons störste också varit de, som ägt det djupaste syndmedvetandet. Men en verklighetsfrämmande konstruktion är det icke mindre, om man vill hävda, att det sedliga kravet såsom sådant med en inre nödvändighet skulle leda människan till syndmedvetandets förkrosselse och till det frälsningssökande, som är förutsättning för trons uppkomst. När W. Herrmann i sin Etik bygger på en snarlik konstruktion, är dess fel, att det religiösa momentet införes för sent, först då denna kris nått sin fullkomning. Men i själva verket frambringar icke en från det religiösa lösgjord etik något syndmedvetande i detta ords egentliga mening[1]. Varhelst synd-

[1] Jmfr R. Otto, a. a. sid. 68 f.: »Die dogmatische Aufstellung, dass die sittliche Forderung als solche den Menschen zum 'Zusammenbruche' treibe und ihn dann nötige, sich nach der Erlösung umzusehen, ist handgreiflich unrichtig. Sittlich ernste, tüchtig strebende Menschen gibt es, die sie garnicht verstehen und achselzuckend ablehnen. Sie wissen sich als Fehlende und Mangelhafte, aber sie kennen und üben die Mittel der Selbstzucht und arbeiten auf ihrem Pfade tapfer und rüstig voran. — — Auf nur sittlicher Grundlage erwächst weder das Bedürfnis nach 'Erlösung', noch das nach jenem eigentümlichen andern Gute, das auch wieder ganz und spezifisch numinosen Charakter hat, nach 'Bedeckung' und 'Entsühnung'».

medvetandet blir levande och vaket, där befinner sig människan redan inom den religiösa livssfären — där äro det *religiösa* livets krafter verksamma. Det finnes därför intet skäl att förundra sig över att den syndpredikan förklingar i tomma rymden, som icke beaktar att synden är ett religiöst begrepp och som därför — förgripande sig på det religiösa livets lagar — vill kräva ett utbildat och moget syndmedvetande såsom förstadium till tro.

§ 31. Syndens överindividuella sammanhang.

1. Liksom de enskilda syndiga akterna icke stå isolerade i förhållande till varandra, utan hava sin rot i viljeriktningen, så stå icke heller de enskilda syndiga individerna isolerade i förhållande till varandra: synden är till såsom ett överindividuellt sammanhang. Detta överindividuella syndiga sammanhang låter sig betraktas dels såsom arvsynd, dels såsom ett syndens rike.

2. Syndens överindividuella sammanhang upphäver eller förminskar icke syndens karaktär av att vara individuellt viljeförd ärv.

3. Syndens överindividuella sammanhang låter sig därför redan av denna grund icke utnyttjas till förklaring av syndens uppkomst. Den rent spekulativa frågan om syndens uppkomst är tron såsom sådan främmande — trons intresse koncentrerar sig helt och hållet på frågan om syndens övervinnande.

1. *Arvsynden och syndens rike.* En verklig, på djupet gående inblick i syndens omfattning och makt kunna vi icke få med mindre vi beakta, hurusom synden existerar såsom ett överindividuellt sammanhang.

När arvsyndsläran av den gamla kyrkan utformades i motsättning till pelagianismen, var dess syfte i första hand att övervinna pelagianismens kasuistiskt-atomistiska syn på synden. Svagheten, det verklighetsfrämmande i pelagianismens åskådning låg i dess isolering av de enskilda syndiga viljeavgörelserna. Man företog här en dubbel isolering. Å ena sidan fattades de syndiga viljeavgörelserna såsom stående var för sig, oberoende av varandra; viljan tänktes såsom i alla enskilda fall lika fri att bestämma sig för eller mot synden. Man hade icke blick för kontinuiteten i viljelivet och därför icke heller för att synden till sitt väsen innebär ett viljefördärv. Å andra sidan betraktades också de enskilda människorna såsom isolerade från varandra, såsom väsentligt oberoende av varandra. I båda fallen möta vi här en abstrakt konstruktion, som uppenbarligen icke svarar mot det verkliga läget: de enskilda viljeavgörelserna stå icke isolerade från varandra, utan tvärtom i ett inre sammanhang med varandra och ha sin grund i en viss, bestämd viljekaraktär. Och lika litet stå de enskilda människorna isolerade i förhållande till varandra, de stå tvärtom inflätade i det mest påtagliga sammanhang med varandra. Arvsyndslärans egentliga betydelse ligger däri, att den gjorde front mot denna dubbla, verklighetsfrämmande isolering samt att den alltså ville framhäva såväl syndens karaktär av att vara viljefördärv som dess överindividuella sammanhang. I båda dessa hänseenden återgiva de syften, som uppbära arvsyndsläran, verklighetstroget trons syn på syndens karaktär och omfattning.

Nu kan det emellertid — vad det första av dessa syften beträffar — ifrågasättas, huruvida själva termen arvsynd är ägnad att åskådliggöra syndens karaktär av att vara viljeförvändhet. Det är betecknande, att Luther gärna översätter arvsynd med personsynd, just när han vill framhäva, att synden icke endast är något accidentiellt, utan i stället — såsom egocentricitet — något som rör och präglar personligheten såsom sådan: »arvsynden eller natursynden *eller personsynden* är den rätta huvudsynden; om den icke funnes, så funnes icke heller någon verksynd»[1]. I själva verket åskådliggör ett sådant uttryck som per-

[1] Citatet (från W. A. X 1, 508, 20) hos K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1, Was verstand Luther unter Religion, sid. 54; jmfr

sonsynd långt bättre det som »arvsynd» här avsåg att framhäva.

Däremot bidrar termen arvsynd onekligen i sin mån till att åskådliggöra fakticiteten av syndens överindividuella sammanhang. Arvsynden riktar då närmast uppmärksamheten på förhandenvaron av ärvda syndiga anlag och dispositioner; den säger oss, att släktenas sammanhang tillika är ett syndens sammanhang: »bojor vi draga av den lott vi ärva» (Sv. Psb. 387: 5). Det gives i människolivet en syndig riktning, som fortplantar sig från generation till generation — det syndiga sammanhanget lägger sig som en tyngande börda över hela släktets liv. Men denna tanke på det ärftliga syndiga sammanhanget täcker å andra sidan ingalunda syndens överindividuella sammanhang — detta tar sig ock andra uttryck. På goda grunder har man därför inom den senare teologien — med ett begrepp som särskilt framhävts av A. Ritschl — talat om ett syndens rike. I första hand har man därvid tänkt på syndens sociala makt och på alla de mångskiftande förbindelser människor emellan — uppfostran, exempel, miljö o. s. v. — som kunna låta sig tagas i syndens tjänst. Men huru väsentliga än dessa synpunkter äro, torde de dock icke kunna sägas vara uttömmande. Det syndiga sammanhanget framträder icke bara, såsom här, i s. a. s. mellanindividuella förbindelser, utan också i mera egentlig bemärkelse såsom överindividuella sammanhang. Ju djupare blicken öppnas för syndens makt och verkningssätt, desto mera ställas vi inför något dunkelt och ogenomträngligt i det syndiga sammanhanget, desto mera framträder detta i gestalten av halvt personliga och halvt opersonliga andemakter, såsom ett slags syndiga komplex, vilka icke låta sig bestämt avgränsas och fixeras och vilka vika undan och bliva liksom konturlösa, när man söker gripa dem, men vilka icke desto mindre — eller kanske just därför — bevisa sin tillvaro på det mest fruktansvärda sätt, läggande ett förlamande tryck över människolivet. Synden visar sig äga en maktsfär, som synes sträcka sig långt över de enskilda viljorna och deras sammanhang med varandra. Efeserbrevets ord

och ibm: »dass also die Reue gehe nicht stücklich über etliche Werke, die du öffentlich begangen hast wider die zehen Gebot — — sondern *über die ganze Person* mit alle ihrem Leben und Wesen» (E. A. 11, 282).

om en kamp, icke bara mot kött och blod utan ock mot »väldigheter och världshärskare, som råda här i mörkret» (Ef. 6: 12) vinna en djup mening[1].

2. *Synden såsom överindividuell och individuell faktor.* När det talas om syndens överindividuella sammanhang, kan det ligga nära till hands att vilja uppkonstruera ett motsatsförhållande mellan synden såsom överindividuell och såsom individuell faktor. Det kan synas som om syndens karaktär av att vara överindividuell makt skulle förminska dess karaktär av att vara individuell viljeförvändhet, eller m. a. o. att synden skulle upphöra att hänföra sig till den individuella viljan i samma mån som den är en överindividuell faktor. Men skulle man alltså kunna vilja göra gällande, att synden endast hänför sig till den individuella viljan, i den mån som denna *icke* står i beroendeförhållande av syndens överindividuella makt, så är detta betraktelsesätt fullkomligt främmande för tron — det svarar m. a. o. icke mot det religiösa självbedömandet (jmfr ytterligare § 32, mom. 1). Från trons och det religiösa självbedömandets synpunkt föreligger här i själva verket intet dylikt motsatsförhållande: synden är såsom personlig synd (»personsynd») alltid viljeförvändhet; all individuell synd är ett utslag av, att icke Guds kärleksvilja, utan i stället det från Gud skilda jaget utövar herraväldet. Huru mycket än den personliga synden står i ett inre sammanhang med synden såsom överindividuell makt, så är denna personliga synd lika fullt något som häftar vid och bestämmer den personliga viljan såsom sådan, ett utslag av denna personliga vilja, en återspegling av dess karaktär.

3. *Syndens överindividuella sammanhang och frågan om syndens uppkomst.* I teologiens historia har frågan om syndens över-

[1] I det kristna språkbruket betecknas syndens rike ofta såsom satans rike. Djävulsföreställningen står då såsom en personifikation av syndens överindividuella makt. Att diskutera djävulens existens eller icke-existens är från trons synpunkt meningslöst. Djävulsföreställningen står såsom beteckning för en realitet, som är påtaglig nog — det ondas överindividuella makt och sammanhang; men blotta bruket av denna föreställning lämnar å andra sidan i och för sig ingen garanti för en på djupet gående inblick i det ondas fruktansvärda makt och sammanhang.

individuella sammanhang gärna kombinerats med frågan om syndens uppkomst: man har velat utnyttja tanken på detta sammanhang i och för en förklaring av syndens uppkomst. Men om syndens överindividuella sammanhang enligt trons sätt att se icke upphäver eller ens förminskar syndens karaktär av att vara individuell viljeförvändhet, så framgår det redan härav, att tron icke gärna kan finna någon förklaring till syndens uppkomst i syndens överindividuella sammanhang. I själva verket ha de förvirrade tankegångar, som under tidernas lopp knutit sig till arvsyndsläran, till väsentlig del sin orsak däri, att arvsyndstanken tagits i bruk av för tron främmande spekulativa intressen och ställts i samband med försök att förklara syndens yttersta upphov. Angående dessa förklaringsförsök må det framhållas, dels att de ingalunda mäktat giva den eftersträvade förklaringen och dels att de visat sig komma i konflikt med vitala trosintressen, eller m. a. o. att de ingalunda återspeglat trons karakteristiska sätt att se på förhållandet mellan synden såsom överindividuell och såsom individuell faktor.

När arvsyndstanken kombinerats med dylika förklaringsförsök, har detta merendels skett så, att man velat skilja mellan en den första människans synd, vilken skulle haft sin grund i ett missbruk av den människan förlänade friheten, resp. däri, att denna mänskliga frihet blivit missledd av en ond utommänsklig makt, samt all övrig synd, vilken skulle hava sin grund i den förändring av människonaturen, som skulle följt av den första synden. Nu är det till en början tydligt, att denna förklaring icke är någon verklig förklaring, utan att den endast på sin höjd skjuter frågan ett steg tillbaka[1]. Att förlägga syndens orsak till en fri vilja är i själva verket ingenting annat än att retirera på något oförklarat och oförklarligt. Därtill kommer att oförklarligheten ytterligare ökas, försåvitt man samtidigt vill göra gällande, att den första människans vilja var en genom skapelsen given ursprungligt god vilja. Och lika litet ligger det någon förklaring däri, att man eventuellt vill gå tillbaka på en utommänsklig ond makt såsom förledaren — en sådan förklaring ställer oss endast inför en ny fråga, försåvitt man icke med denna hänvisning vill hamna i en principiell dualism. Det mest betänk-

[1] Jmfr Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 72.

liga med denna teori är emellertid icke, att man bjuder en förklaring, som ingenting förklarar, utan att tankegången leder till en fördunkling av syndens väsen sådant detta ter sig i trons ljus. I själva verket blir nämligen här endast den första synden en »personsynd» — för att begagna Luthers uttryck. Om den övriga synden gäller det, att den tänkes existera såsom en viss fysisk beskaffenhet i människan, såsom en syndig »substans», som är till oberoende av människans personliga beskaffenhet. Tankegången kommer härigenom i strid med just det intresse, som arvsyndsläran avsåg att tillvarataga i och med oppositionen mot pelagianismens atomistiskt-kasuistiska uppfattning av syndens väsen — den kommer m. a. o. att fördölja, att synden är en viljebeskaffenhet. Därmed sammanhänger på det närmaste, att en dylik föreställning om förhållandet mellan den första synden i människosläktet och släktets övriga synd leder till en ansvarsfördelning, som alldeles icke svarar mot det religiösa självbedömandet (jmfr § 32, mom. 1): är nämligen synden efter den först begångna synden till såsom en från det personliga viljelivet lösgjord synd, så innebär detta i och med detsamma en ursäkt för all senare synd — här uppstår nu med nödvändighet ett motsatsförhållande mellan tanken på syndens överindividuella sammanhang och den individuella synden.

Men om man alltså icke kan kombinera arvsyndstanken med tanken på urtillstånd och fall i akt och mening att därmed giva en rationell förklaring av syndens uppkomst, så är det därmed ingalunda sagt, att den kristna tron icke skulle hava någon användning för tanken på urtillstånd och fall. Liksom arvsyndstanken i enlighet med vad vi ovan sett har sitt berättigande, så har också tanken på urtillstånd och fall sitt. Urtillstånd och fall äro ingalunda endast en myt, men de äro icke heller endast en till en viss tidpunkt i människosläktets historia fixerbar tilldragelse. Liksom skapelsen icke är något en gång för alla avslutat, utan i stället en alltjämt fortgående gudsgärning (jmfr § 19), så äro icke heller urtillstånd och fall endast en engångstilldragelse utan i stället något som hör människolivet i dess helhet till. När tanken på urtillstånd och fall framträder såsom en med den kristna tron förbunden tanke, så åskådliggör »urtillståndet» varje människas henne av Gud givna bestämmelse, och

»fallet», att syndens överindividuella sammanhang icke förtager syndens karaktär av att vara viljesynd, eller m. a. o. att vi, därigenom att synden vinner aktualitet i vårt viljeliv, äro i färd med att — vad på oss ankommer — göra den oss givna bestämmelsen om intet[1].

När den kristna tron därför, vid närmare självbesinning, vänder sig ifrån försöken att giva en rationell förklaring av syndens uppkomst i människosläktet, har detta icke bara sin grund däri, att dessa förklaringsförsök visa sig stranda, i det att varje svar ställer oss inför en ny fråga, utan också och framför allt däri, att förklaringsförsöken visa sig fördunkla vad som för tron står ofrånkomligt fast angående syndens väsen och angående förhållandet mellan synden såsom överindividuell och individuell faktor. Troskunskapen överlåter därför gärna frågorna om syndens uppkomst och första inträde i världen till den spekulativa filosofi, som kan hava lust att sysselsätta sig med dem — själv koncentrerar den hela sitt intresse på frågan om syndens övervinnande, ty det är denna fråga, som är trons livsfråga.

§ 32. Synd och skuld.

1. Det religiösa skuldmedvetandet innebär ett medvetande om vår ovärdighet inför Gud. Det religiösa syndmedvetandet är såsom sådant skuldmedvetande. Från det religiösa självmedvetandets synpunkt finns det ingen synd, som icke i och med detsamma innebär skuld eller som m. a. o. icke betygar vårt avstånd från och därmed vårt ovärde inför den heliga kärleksviljan. Varje försök att här skilja mellan synd och skuld leder till en kasuistisk uppfattning av synden och därmed till en upplösning av syndmedvetandets allvar.

2. Kan det religiösa självmedvetandet alltså icke betrakta syndens överindividuella sammanhang såsom en reduktion av

[1] Jmfr P. Althaus, Die letzten Dinge, sid. 82 f.: »Gerade das Schuldbewusstsein führt zu der Gewissheit, dass wir alle den Urstand erlebt und die Urtat vollzogen haben, bezw. den Urstand erleben und die Urtat vollziehen.»

egen skuld, så har däremot distinktionen mellan synd och skuld samt mellan olika grader av skuld sitt berättigande, när det gäller bedömandet av andras synd och skuld. Från denna synpunkt ter sig skulden såsom växande i samma mån som kännedomen om Guds vilja icke motsvaras av skuldmedvetande och skulden såsom störst, där skuldmedvetandet upphör (förhärdelsens tillstånd).

1. *Det religiösa syndmedvetandet såsom skuldmedvetande.* Det religiösa skuldmedvetandets egentliga innebörd är medvetandet om egen ovärdighet inför Gud, inför den heliga kärleken. Ingen synpunkt på skulden återger mera exakt och träffande vad som ligger i det *religiösa* skuldbegreppet. Från mera utvärtes synpunkter sett förbinder man med skuld föreställningen om en ersättning, som skall lämnas för något som förbrutits. Men denna föreställning ligger ännu icke på det religiösa planet, den har juridisk men icke religiös karaktär. När det religiösa medvetandet finner sig ställt inför Guds anlete, rör det sig överhuvud icke med tanken på åvägabringandet av en ersättning, som skulle kunna bringa skulden att upphöra. Det säger sig tvärt om, att möjligheten av en dylik ersättning redan från början är utesluten, ja, att skulden — även *om* en ersättning vore möjlig att åvägabringa — dock icke skulle vara upphävd därigenom. I grunden kunna endast skulder av ekonomisk art bringas att upphöra därigenom att vederbörlig ersättning lämnas, men däremot aldrig skuld av rent personlig art. Allra minst har därför denna ersättningsföreställning någon tillämpning på gudsförhållandet — den ligger helt och hållet utanför den religiösa sfären. Skulden ligger här i själva vår personlighets kvalitet, i den egocentriska viljeförvändhet, som är syndens väsen. Därför är också det omedelbarast äktreligiösa uttrycket för denna skuld just vårt medvetande om vår ovärdighet, vårt *ovärde* inför den helige Gud, som alltigenom är kärlek. När det i liknelsen om den förlorade sonen heter: »Fader, jag har syndat mot himmelen och inför dig; jag är *icke mer värd* att kallas din son», så talar i dessa ord just det karakteristiskt *religiösa* skuldmedvetandet. Denna ton återkommer ock, så snart skuldmedvetandet spontant och oreflekterat ger sig till känna. Den klingar igen i vår svenska syndabekännelse: »jag vet mig vara värd att förkastas från ditt ansikte, om du skulle så döma mig som mina synder hava förtjänt». Vad det religiösa skuldmedvetandet säger är alltid detta: därför att jag är sådan som jag är, är jag oren (Jes. 6: 5), befläckad, skild från Gud och ovärdig att vara i hans närhet.

Från det religiösa självbedömandets synpunkt är syndmedvetandet såsom sådant skuldmedvetande. Så snart det är fråga om det egna religiösa syndmedvetandet, visar det sig vara omöjligt att, med åtskiljande av synd och skuld, säga: i vissa fall föreligger synd, men ingen skuld, i andra åter både synd och skuld. Så snart nämligen människan står inför Guds anlete — detta är innebörden av uttrycket: det religiösa självbedömandet — betygar varje synd hennes skuld: varje synd ter sig såsom ett utslag av den syndiga viljeriktningen och stämplar henne därmed såsom ovärdig inför den Helige. Inom den senare teologien har man icke sällan velat draga en skarp gränslinje mellan synd och skuld. Så gör t. ex. J. Kaftan gällande[1], att det icke kan vara tal om skuld annat än i de fall, då det är fråga om med fritt val och full medvetenhet begången synd. Däremot skulle det icke kunna talas om skuld, försåvitt den enskilda synden visar sig stå i beroendeförhållande av det syndiga totalsammanhanget och vara ett utslag av detta. Vi kunna här tillsvidare lämna åsido, huruvida det överhuvud har något berättigande att på detta sätt skilja mellan synd och skuld, säkert är att den här föreslagna distinktionen förlorar all talan, så snart det är fråga om vårt eget syndmedvetande, vårt religiösa självbedömande.

När människan ställes inför Guds anlete, företager hon sig nämligen icke någon analys av huruvida de enskilda synderna skulle kunna tänkas vara begångna med full »frihet» och medvetenhet eller icke, och hon kryper icke bakom några teorier om viljans större eller mindre bundenhet för att därmed förringa och mer eller mindre ursäkta sin synd. Tanken på syndens överindividuella sammanhang är icke något skyddsvärn, bakom vilket

[1] J. Kaftan, Dogmatik, 3. u. 4. Aufl., § 35; jmfr ock J. Lindskog, a. a., sid. 173: »skuldbegreppet måste knytas till de moment i livet, som fått sin gestaltning genom viljans fria val».

hon söker betäckning för gudsröstens anklagelser och domar. Det är icke bara så, att människan icke *kan* söka dylik betäckning — hon *vill* det överhuvudtaget icke: det *religiösa* syndmedvetandet vill icke ursäkta sig[1]. Ingenting kan i en sådan situation vara människan mera främmande än en kasuistisk diskussion med Gud om, var gränsen kring de »fria» och medvetna, avsiktliga synderna går och var skuldkaraktären börjar. När människan finner sig »skyldig», ovärdig att vara i Guds närhet, betyder detta icke bara, att hon finner någon viss bestämd gärning oursäktlig, utan att hon finner sig själv *sådan hon faktiskt är* — på grund av den från Guds kärleksvilja skilda, jagbundna viljeriktningen, av vilken den enskilda synden är ett utslag — »värd att förkastas från Guds ansikte». I det religiösa självbedömandet finner människan sig alltså icke skyldig endast när hon skulle kunna konstatera, att hon begått en viss handling med »full frihet» — om nu detta överhuvud skulle vara möjligt att konstatera — utan hon finner sig ansvarig och skyldig, bärande skuld, därför att synden icke låter sig lösgöras från hennes vilja, därför att den *är* en yttring av denna vilja, så införlivad med densamma, att den återspeglar viljans faktiska beskaffenhet. För det religiösa skuldmedvetandet spelar det alldeles ingen roll, om vi vid vårt syndiga handlande varit mera eller mindre beroende av syndens överindividuella sammanhang — intet beroende, vore det än så starkt, kan fråntaga den personliga synden dess viljekaraktär eller förtaga något därav, att jag — just jag — står inför Gud såsom ett ovärdigt jag: det kan f. ö. vara värt att observera, att just de, som mest oförbehållsamt talat om syndens skuld, samtidigt talat om den syndiga viljan såsom en trälbunden vilja. Skulle jag vilja göra mitt skuldmedvetande beroende av den större eller mindre grad medvetna frihet och avsiktlighet, med vilken synderna begåtts, så skulle detta i själva verket leda raka vägen till en kasuistik, som i grunden måste

[1] W. Mundle, Sünde und Schuld, Zeitschrift f. Theol. u. Kirche, 1920, sid. 183. Ur denna beaktansvärda uppsats anför jag även följande ord (sid. 183 f.): »So lange der Mensch die Ursache seiner Sünde noch in etwas anderem finden will als in sich selbst, solange er sich dabei beruhigen kann, dass seine sündige Beschaffenheit das Ergebnis seiner Veranlagung, seiner Erziehung, seiner Umgebung, oder sonst irgendwelcher Ursachen sei, so lange fehlt ihm noch der Ernst der religiösen Selbstbeurteilung».

komma att upplösa *allt* ansvar och *allt* skuldmedvetande. Det som är det väsentliga vid det religiösa självbedömandet är helt enkelt detta, att min vilja faktiskt är sådan den är, att jag, sådan jag faktiskt är, är ovärdig inför Gud. Luther har här med sin skarpblick träffat sakens kärnpunkt, när han ställer oss inför följande alternativ: antingen är människan ansvarig för ingenting eller också för sitt jag i dess helhet[1].

Till det sagda må endast läggas, att — därest tanken på syndens överindividuella sammanhang vinner betydelse för det religiösa självbedömandet — detta allenast kan ske på det sättet, att detta sammanhang ställer den religiösa människan inför ett utvidgat ansvar och en utvidgad skuld. Tanken på arvsynd likaväl som på övriga syndiga förbindelselinjer kan i detta sammanhang endast skärpa vårt ansvar och vårt skuldmedvetande, göra det levande för oss, att vår skuld icke bara är en skuld för oss själva, utan därutöver en skuld för det syndiga sammanhang, i vilket vi äro delaktiga och vilket vi genom vår synd ytterligare belasta.

2. *Vårt bedömande av nästans skuld.* Så länge det är fråga om vårt religiösa självbedömande eller m. a. o. om vår ställning till Gud, är syndmedvetandet såsom sådant skuldmedvetande; det finns alltså här ingen möjlighet att skilja mellan synd och skuld i den meningen, att synden i vissa fall skulle medföra ringare eller alls ingen skuld. Däri ligger tillika, att det religiösa själv-

[1] K. Holl, Was verstand Luther unter Religion, a. a., sid. 54 f.: »Entweder ist der Mensch für nichts, oder ist er für sich als Ganzes verantwortlich. Für jede einzelne Tat kann der Mensch die Verantwortung ablehnen; sie lässt sich immer als Ergebnis unwillkürlicher Kräfte in ihm darstellen. Aber lehnt er sie ab, so verzichtet er auch auf die hohe Gabe, die ihm Gott im Bewusstsein des Sollens geschenkt hat, und auf die Befreiung aus dem Zwang, die ihm damit verheissen ist. Wählt er hingegen die andere Seite, so muss er auch wissen, wie weit sich seine Verantwortung erstreckt. Sie dehnt sich notwendig über die einzelne, bestimmte Tat hinaus *auf alle inneren Bedingungen dieser Tat*, ja auf das Ganze des eigenen Wesens mit aus. Und der Mensch, der sie empfindet und zugleich seine Knechtung unter seine eigene Selbstsucht wahrnimmt, kann nicht anders, als sich selbst vor Gott als *schlechthin* schuldig, als mit seiner *ganzen Person* vor Gott verwerflich empfinden. Dass Luther dies auszudenken und auf sich zu nehmen wagte, ist sein hoher Ruhm.»

bedömandet står främmande inför försöken att fastställa olika grader av egen skuld: skulden — vår ovärdighet inför Gud — är, såsom Bergspredikan på ett ofrånkomligt sätt betygar (Matt. 5: 22, 28), densamma vare sig synden yttrar sig i den hemligaste tanke eller i den mest fruktansvärda gärning, vare sig det är fråga om en överilning, en underlåtenhet, en gärning gjord under tryckет av syndens överindividuella sammanhang, eller det är fråga om en syndig handling med uppenbar avsikt och berått mod. Hur »ringa» än synden kan synas efter människomått, betygar den lika fullt för det vakna religiösa självmedvetandet tillvaron av det sinnelag, som står Guds kärleksvilja emot och som ställer oss såsom värda att förkastas från hans ansikte.

Härav kan man nu emellertid icke draga den slutsatsen, att det överhuvud skulle vara otillåtligt att göra skillnad mellan synd och skuld samt mellan olika grader av skuld. Helt annorlunda står nämligen saken — och detta illustrerar i sin mån syndens irrationella karaktär — när det icke längre är fråga om vårt självbedömande, om vår ställning till Gud, utan i stället om vårt bedömande av nästans synd och skuld. I *detta* sammanhang visar sig i själva verket de omtalade distinktionerna äga sitt berättigande[1]. Att här vägra tillämpa grundsatsen om olika grader av skuld skulle vara att tillskriva oss själva en absolut domsrätt, som icke tillkommer oss. Här har det därför sitt fulla berättigande att beakta det inflytande, som arv, miljö, uppfostran o. s. v. utöva, samt att med anledning härav skilja mellan olika grader av skuld. Att tillämpa dessa synpunkter på det egna jaget i ursäktande syfte vore ansvarslöst, att underlåta att tillämpa dem på andra vore kärlekslöst. Det som i det ena fallet är otillbörligt och ogenomförbart är i det andra fallet plikt. Måste det alltså här talas om olika grader av skuld, så är emellertid måttstocken, efter vilken skulden mätes, i första hand kännedomen om Guds vilja. Därför växer skulden inom den kristna livssfären: den växer i den mån som kännedomen om Guds vilja icke motsvaras av skuldmedvetande. Så talar ock evangeliet om, att den tjänaren, som visste sin herres vilja och dock icke gjorde den, har desto större skuld (Luk. 12: 47). Men i samma mån som syndaren »icke förstår», minskas skulden — och detta

[1] Jmfr W. Mundle, Sünde und Schuld, a. a., sid. 188 ff.

oavsett gärningens beskaffenhet: »Fader, förlåt dem, ty de veta icke vad de göra» (Luk. 23: 34; jmfr Apg. 3: 17). Från denna synpunkt sett når skulden sin höjdpunkt, där Guds vilja är känd och erkänd och där människan dock förhärdar sig mot densamma ända därhän, att skuldmedvetandet bringas till tystnad. Det är detta tillstånd evangeliet betecknar med uttrycket »synd mot den helige Ande». Oförlåtlig är denna synd icke därför att Gud nu skulle upphöra med att vilja förlåta, men därför, att den gudomliga kärleken icke verkar med yttre tvång, utan genom inre överbevisning och därför att betingelserna för denna överbevisning och därmed för förlåtelsen upphöra i förhärdelsen. Men om tillvaron av denna synd dömer ingen människa, utan Gud allena — *ett* är emellertid visst: där skuldmedvetande överhuvud finnes, där är den icke begången.

2. Helgelsens realiserande och existens.

§ 33. Syndernas förlåtelse såsom formen för helgelsens realiserande.

1. När syndernas förlåtelse angives såsom formen för helgelsens realiserande, betyder detta icke, att förlåtelsen skulle vara endast en momentan handling från Guds sida, utan att den är det kristna troslivets principiella grundval. Syndernas förlåtelse är den gudomliga gärning, genom vilken Guds suveräna kärlek betvingar den syndiga människan och insätter henne i livsenhet med sig själv.

2. Förlåtelsen äger en paradoxal karaktär, vilken kommer till uttryck däri, att den i obrutet motsatsförhållande till synden stående gudomliga kärleken upptar den *syndiga* människan till *full* livsenhet med sig själv.

3. Om förlåtelsen alltså är »supractisk», så är den däremot icke antietisk: den gudomliga kärleken betygar sitt obrutna motsatsförhållande till synden såväl därigenom att den går korsets väg som därigenom att människans mottagande av förlåtel-

sen alltid är förbundet med hjärtats botfärdighet och med kraft till nytt liv.

4. Förlåtelsens etiska legitimitet upphäver icke dess paradoxalitet. I denna riktning kan förlåtelsens relation till Kristi livsverk icke tolkas, försåvitt som detta livsverk innebär Guds egen kärleksviljas självrealisation; och icke heller betingas förlåtelsen av människans kvalitet: den har icke sin grund i någon av synden oanfrätt »kärna» och låter sig icke heller inordnas i ett moralistiskt schema, enligt vilket människans ånger eller tro skulle innebära en förtjänande orsak till Guds förlåtelse. Tron finner förlåtelsens grund ligga allenast i Guds kärlek.

1. *Förlåtelsebegreppets värde och förlåtelsens innebörd.* När vi i denna avdelning vilja söka giva en utredning av helgelsens förverkligande och existens i människolivet, vilja vi samla det hela kring förlåtelsen och tron såsom huvudord: syndernas förlåtelse är formen för helgelsens realiserande och tron formen för dess existens. Närmast må då några ord sägas till motivering av denna anordning.

Först och främst må framhållas, att — när syndernas förlåtelse angives såsom formen för helgelsens realiserande — detta icke betyder, att förlåtelsen endast skulle vara inskränkt till det kristna troslivets tillblivelse. Förlåtelsen är icke bara en engångshandling, vilken vid ett visst bestämt tillfälle, en gång för alla skulle lägga den grund, som är förutsättningen för helgelsens och det kristna troslivets existens. Förlåtelsen är tvärtom något, som hör hela detta kristna trosliv till, såvisst som detta trosliv vilar därpå, att »Guds nåd är varje morgon ny». Om förlåtelsen angives såsom formen för helgelsens realiserande, betyder detta alltså, att förlåtelsen är det kristna troslivets principiella och bärande grundval, dess oavlåtligt verkande kraft. Det kan därför icke vara fråga om en uppdelning av det kristna helgelselivet, varigenom förlåtelsen skulle förläggas till ett begynnelsestadium och tron till fortsättningen. Förlåtelsen är tvärtom aldrig till utan tro. Skilja vi mellan förlåtelsen såsom representerande helgelsens realiserande och tron såsom representerande

dess existens, så är detta icke en skillnad mellan olika stadier, utan en begreppsmässig distinktion, som intet annat avser, än att framhäva förlåtelsen såsom den kristna trons principiella grundval i den meningen, att tron har sin rikedom och fullhet av den gudomliga förlåtelsen. Sin rikedom och fullhet — meningen är nämligen icke heller att säga, att det överhuvud icke skulle kunna finnas någon tro, något gudsförhållande i detta ords vidsträckta bemärkelse utan förlåtelse, men i stället att tron i och genom förlåtelsen blir vad den kan bliva under jordelivets villkor.

När syndernas förlåtelse brukas såsom huvudord för åskådliggörandet av helgelsens realiserande, har detta närmast sin grund i den personliga klang och den omedelbara tillgänglighet, som detta ord äger. »Förlåtelse» är ett från det intimaste personliga livets område hämtat uttryck och belyser därigenom, hurusom det här är fråga om ingenting mindre än upprättandet av det personliga livsförhållande till Gud, som är brutet genom synden, upprättandet av ett »barnaskapsförhållande» till Gud. Detta begrepp har därför för vårt syfte ett vida högre värde än t. ex. alla från det juridiska området hämtade bilder och uttryck — det åskådliggör att det här är fråga om en Guds *kärleks*gärning. Förlåtelse innebär icke bara att »straffet» efterskänkes. Så länge förhållandet mellan Gud och människa tänkes endast i juridiska kategorier, går tanken närmast till frikännande och befrielse från straff. Mellan domaren och den anklagade står endast lagen — de båda hava intet i ordets djupare mening personligt förhållande till varandra. Frågan är här endast om den anklagade kan frikännas enligt gällande lag. Och även om en »benådning» kommer till stånd, är det icke därför fråga om något intimare personligt förhållande mellan den anklagade och den benådande instansen — det som sker är endast att straffet efterskänkes och att den skyldige får sin frihet. Helt annorlunda står saken, när det är fråga om rent personliga förhållanden, t. ex. om en väns ställning till en vän eller ett barns till sin fader. När dessa relationer störas, så gäller det icke längre bara, om rättsliga åtgärder skola vidtagas eller om straff skall utkrävas — nu gäller det i stället framför allt att verkligen övervinna det, som skiljer eller som hotar att spränga gamla band; frågan är

om det forna, förtroendefulla och intima personliga förhållandet skall kunna upprättas och fortsätta på nytt. Och detta kan i själva verket endast ske på en väg — förlåtelsens. De juridiska kategorierna visa sig odugliga, när det är fråga om en tolkning av gudsförhållandets innersta. Just därför att gudsförhållandet rör personlighetslivets allra innersta, står »förlåtelsen» såsom det på en gång omedelbaraste och mest expressiva uttrycket för den Guds kärleksgärning, genom vilken han övervinner och betvingar den syndiga människan samt insätter henne i livsgemenskap, i livsenhet med sig själv. Syndernas förlåtelse är formen för helgelsens realiserande, den enda möjliga formen — därför att Gud är Kärleken och människan syndare.

Just genom den personliga klangen och den omedelbara tillgängligheten har uttrycket förlåtelse här ett företräde framför andra uttryck, som eljest möjligen skulle kunna komma i fråga, icke minst framför uttrycket rättfärdiggörelse. Detta ord säger icke tillnärmelsevis så direkt vad saken gäller. Det är ju också ett i polemiskt sammanhang utformat teologiskt konstord, som för att kunna rätt förstås i själva verket förutsätter kännedom om det konfliktläge, med vilket det är förbundet, och som blott alltför lätt misstolkas, om det lösgöres från detta sitt sammanhang. Å ena sidan åskådliggör »rättfärdiggörelsen» icke i samma grad som förlåtelsen, att det är fråga om upprättandet av ett personligt livsförhållande till Gud, och å den andra sidan leder detta uttryck såsom sådant snarast tanken i riktning åt att vilja fatta det kristna troslivet såsom ett tillstånd av sedlig fullkomlighet eller syndfrihet. Överblickar man den evangeliska kristendomens historia, så visar det sig, att begreppet rättfärdiggörelse icke synnerligen väl förmått tillvarataga de intentioner, som lågo bakom reformationens fördjupade kristendomsuppfattning, men att det däremot lätt blivit ett mer eller mindre livlöst och för det faktiska troslivet främmande begrepp, vilkets sakliga innehåll vida mera levande och skyddat för misstolkning återgives av uttrycket syndernas förlåtelse.

2. *Förlåtelsens paradoxalitet.* Den gudomliga förlåtelsegärningen ter sig för tron såsom ett outrannsakligt under. Denna förlåtelsens paradoxala karaktär framträder däri, att *Gud* möter

den syndiga, *ovärdiga* människan med *full* förlåtelse. Den som »förlåter» är den Gud, som står i ett obrutet och oblidkeligt motsatsförhållande till synden. Han förlåter icke enligt grundsatsen: att förstå allt är att förlåta allt; han kan icke gå förbi synden, negligera eller överskyla den — motsatsförhållandet är orygglig (jmfr § 16). *Denne* Gud träder nu i förbindelse med den syndiga människan och upptager — icke den »värdiga», utan — den ovärdiga och om sin ovärdighet medvetna människan i livsenhet med sig. Lyssna vi till det kristna trosvittnesbördet, där det är som djupast och renast, så är ingenting mera påtagligt än att allt för tron kretsar kring detta: att Guds förlåtelse möter icke den tillbörligt kvalificerade, utan den ovärdiga och om sin ovärdighet inför Gud medvetna människan. Den paradoxalitet, som ligger häri, skärpes ytterligare därigenom att tron likaledes är väl medveten om att synd och ovärdighet ingalunda försvinna under jordelivets villkor. Skulle syndfrihet bliva det omedelbara resultatet av den genom förlåtelsen upprättade livsenheten med Gud, så skulle detta — åtminstone till en viss grad — innebära en upplösning av syndaförlåtelsens paradoxalitet. Men nu är detta så långt ifrån fallet, att — såsom det kristna troslivets historia nogsamt betygar — människans insättande i livsenhet med Gud tvärtom skärper hennes syndmedvetande och från en sida sett just yttrar sig i ett till ytterlighet skärpt synd- och skuldmedvetande. Slutligen framträder ännu en sida av syndaförlåtelsens paradoxalitet, om vi närmare beakta förlåtelsens karaktär. Guds förlåtelse är nämligen för tron icke — såsom mycken mänsklig s. k. förlåtelse — en halv förlåtelse, en förlåtelse med misstro som bakgrund och med det förbrutna i minne. Utan den är en *full* och just därför upprättande, med Gud förenande förlåtelse. Guds förlåtelse möter såsom en förlåtelse, genom vilken det gamla är förgånget, utplånat och allt är vordet nytt. Just därför att förlåtelsen har denna karaktär, säger tron, att »där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet». Emedan Guds förlåtelsegärning alltså innebär, att Gud insätter den ovärdiga människan i full livsenhet med sig själv, framträder den för trons öga såsom något över och mot alla mänskliga beräkningar och förväntningar gående, såsom ett outrannsakligt under. Den är till sin karaktär supra-

etisk. Den griper över allt vad enbart etik heter — den är religionens innersta och djupaste hemlighet.

3. *Förlåtelsens etiska legitimitet.* Men om förlåtelsen alltså till hela sin struktur är paradoxal och »supraetisk», så är den däremot icke antietisk. Intet är tron mera främmande än att den gudomliga kärlekens förlåtelsegärning skulle kunna betraktas såsom ägande en oetisk karaktär. Först och främst betygar sig just den förlåtande gudomliga kärleken såsom stående i ett obrutet motsatsförhållande till synden. Denna den förlåtande kärlekens karaktär framträder framför allt däri, att den gudomliga kärleken vinner sina segrar över synden på självutgivelsens väg och just så gör sig gällande såsom den i förhållande till synden suveräna makten (jmfr § 16, mom. 3). Just därför att Guds väg till helgelsens realiserande löper genom kristusgärningen och därför att denna kristusgärning är märkt med korsets stämpel (jmfr § 25), står det för tron såsom ofrånkomligt klart, att Guds förlåtande kärlek icke har något att skaffa med det slapphetens överskylande av det onda, som vi människor så gärna vilja sätta i den förlåtande kärlekens ställe, men som ingenting annat är än förlåtelsens karrikatyr.

Vad så den förlåtna människan beträffar, betygar sig förlåtelsens etiska legitimitet däri, att förlåtelsens mottagande innebär på en gång dom och nyskapande kraft. Förlåtelsen är icke ett frikännande, som lämnar den frikändes personlighet oberörd. Skulle förhållandet mellan den förlåtande Guden och den förlåtna människan kunnat tänkas i juridiska kategorier, analogt med en domares förhållande till en anklagad, så innebure detta, att »förlåtelsens» etiska halt ingalunda komme till uttryck. Om en inför domstol anklagad vinner en frikännande dom eller om han av högsta instans benådas från det straff, som han enligt lagens bestämmelse förtjänt att utstå, så ligger det häri ingen som helst garanti för, att frikännandet eller benådningen utövar ens det ringaste inflytande på den anklagades personlighet — det finnes ingenting, som hindrar att hans sinnelag är oförändrat detsamma som förut. När förlåtelsens etiska halt stundom onekligen undanskymts av teologien, har detta sammanhängt med en viss benägenhet att tänka saken i ensidigt juridiska kategorier. Så länge man rör sig i dylika tankebanor, träffar man emellertid icke det väsentliga i den Guds förlåtelsegärning, genom vilken han insätter den syndiga människan i livsenhet med sig. Förlåtelsen innebär här med inre nödvändighet en dom, som träffar människan i hennes innersta och som avslöjar hennes ovärdighet inför den Helige. Förlåtelsens mottagande är m. a. o. med inre nödvändighet förbundet med ånger och botfärdighet — förlåtelsen kan på grund av sin egen natur endast mottagas av ett ångerfullt och botfärdigt hjärta. Och liksom förlåtelsen är sammanvuxen med ånger och bot, så är den på samma gång en omskapande, förnyande och produktiv makt, såvisst som förlåtelsen innebär att den gudomliga kärleksviljan vinner herravälde i människosjälen (jmfr ytterligare § 34). Guds förlåtelse är icke någon vilokudde, på vilken människan kan slå sig till ro — den är visserligen ett kvietiv, men den är på samma gång det starkaste motiv.

4. *Förlåtelsens etiska legitimitet upphäver icke dess paradoxalitet.* Förlåtelsens paradoxalitet kan icke fattas på ett sådant sätt, att dess etiska halt försvinner, men å andra sidan kan icke heller förlåtelsens etiska legitimitet fattas på ett sådant sätt, att dess paradoxalitet upplöses. I denna riktning har visserligen teologien ofta gått fram: den har på olika vägar förflyktigat förlåtelsens paradoxalitet. Men varhelst detta skett, har den kristna tron alltid känt sig sårad i sin livsnerv, och den har därför också alltid satt sig till motvärn mot alla försök att på ett eller annat sätt inordna förlåtelsen i ett moralistiskt schema. Ett upphävande av förlåtelsens paradoxalitet har kunnat ske, antingen därigenom att Kristi livsverk eller också människans mottagande av förlåtelsen inställts i ett moralistiskt schema.

En moralistisk upplösning av förlåtelsens paradoxalitet uppkommer, vad det förstnämnda alternativet beträffar, så snart Kristi livsverk betraktas såsom en åt Gud given ersättning för vad människorna genom synden förbrutit. Därför att Kristus lidit vad människorna förtjänt att lida och Gud alltså en gång för alla fått den ersättning, som hans »rättfärdighet» krävde, *kan* Gud förlåta, ja, människan kan rent av — om tankegången konsekvent genomföres — göra anspråk på denna hans »förlåtelse».

Vi behöva icke i detta sammanhang gå närmare in på denna tankegång, då den redan i det föregående blivit vederbörligen granskad (jmfr § 25, mom. 2). Att den, även om den själv aldrig så mycket skulle polemisera mot »rationalism», till hela sin struktur är rationalistisk-moralistisk ligger i öppen dag. Här må endast understrykas, att den gudomliga förlåtelsen, när den på detta sätt inordnas i ett moralistiskt schema, mister sin paradoxalitet. Det är icke längre ett den gudomliga kärlekens under, att Gud möter människan med sin förlåtelse, när han redan en gång fått den tillbörliga ersättningen för det som förbrutits. Tankegången är uppenbarligen alltför fången i juridiska kategorier, för att förhållandet mellan den förlåtande Guden och den förlåtna människan skulle kunna fattas på ett djupt personligt sätt. Men i samma mån som förlåtelsens gåva fattas på detta mera utvärtes sätt, mister den icke bara sin »paradoxalitet», utan på samma gång sin inre kraft: det kan aldrig bliva uppenbart, att förlåtelsen sluter inom sig både dom och förnyelse, nyskapelse. Den egentliga huvudbristen i denna föreställning om förlåtelsens relation till kristusgärningen finner tron ligga däri, att kristusgärningen icke fattas såsom den gudomliga kärleksviljans egen självrealisation på självutgivelsens väg. Fullföljes denna den kristna trons huvudtanke, så faller i och med detsamma varje möjlighet att inordna kristusgärningen i ett moralistiskt schema och att på denna väg upplösa den gudomliga förlåtelsens paradoxalitet.

Nu kan man emellertid även upphäva förlåtelsens paradoxalitet genom att inställa människans mottagande av förlåtelsen i ett moralistiskt schema. Man kan vilja motivera Guds förlåtelse med människans moraliska beskaffenhet, antingen så, att man vill konstatera en i människans väsen förefintlig, av synden oberörd kärna, eller också så, att man vill statuera en viss grad av ånger såsom mänsklig förberedelse för den gudomliga förlåtelsen och betingelse för dess möjlighet.

Den förstnämnda tankegången har i senare tid fått ett karakteristiskt uttryck i Krarups framställning av förlåtelsen. Den huvudtanke, till vilken Krarup gång på gång återkommer, är att förlåtelsen innebär ett Guds erkännande av vår personlighets väsen, trots dess fel — förlåtelsen måste tänkas såsom en helhetsvärdering, som går tillbaka till personlighetens grund[1]. Det berättigade momentet i Krarups tankegång ligger däri, att han på goda grunder vänder sig mot en tendens, som icke sällan förekommit inom teologien, att snart sagt identifiera syndens tillstånd med förhärdelsens och att därmed fördunkla icke bara möjligheten av mottaglighet från människans sida, utan också människans — i själva verket med hennes gudomliga bestämmelse (»gudsbelätet») givna samt i den med synden förbundna inre ofriden framträdande — möjlighet att sökande sträcka sig hän mot den gudomliga kärleken. Det berättigade ligger från en annan sida sett i oppositionen mot den föreställningen, att den gudomliga kärleken skulle verka på ett opersonligt sätt, såsom en yttre tvångsmakt. Men opposition mot dylika för den kristna tron i grunden främmande tankegångar är å andra sidan något totalt annat än att vilja låta syndaförlåtelsen framträda såsom Guds erkännande av den mänskliga personlighetens kärna, ja, såsom ett erkännande av oss »som vi nu engang er». En sådan föreställning strider lika mycket mot det religiösa syndmedvetandet som mot trons förlåtelsemedvetande. Det religiösa syndmedvetandet betraktar icke synden såsom något så tillfälligt och utvärtes, att personlighetens kärna skulle lämnas oberörd därav, utan tvärtom såsom viljevrånghet, alltså såsom något, som rör just personlighetens »kärna». Syndaren kan icke nalkas Gud och säga: Du ser, att jag har många »fel» och »ofullkomligheter», men se icke till detta, utan se till min personlighet som »helhet», se till »kärnan» — han kan endast säga: jag är,

[1] F. C. Krarup, Livsforstaaelse, sid. 97 ff.: »Syndsforladelsen er en fuld Anerkendelse af vor Personlighed fra Guds side, saaledes at denne efter sit Væsen af ham bliver fastholdt til Trods for alle de Feil, der kan være forbundet med den. I sin Dom — — ser Gud bort fra de faktiske Ufuldkommenheder og holder sig til Kærnen, til Grunden i Personligheden, eller, rettere sagt, han ser ikke bort fra Ufuldkommenhederne, men han lader som en Fader overfor en uheldig Søn sin Adfærd være bestemt ved en Helhedsvurdering, der gaar tilbage til Personlighedens Grund. — — Samtidigt med den forkastende Dom, som vi forudsætter, at Gud fælder over os, kan vi ogsaa tænke ham som den der anerkender os, *som vi nu engang er*» (kursiveringen av mig). K. säger visserligen vid ett tillfälle, att förlåtelsen icke kan »förklaras» härmed, men hans ord kunna i själva verket icke tolkas annat än som ett försök till dylik förklaring. — Jmfr ock H. Rosén, Förhållandet mellan religion och moral, sid. 37.

just sådan jag är i min personlighets innersta, icke värdig att kallas din son. Och just därför finner förlåtelsemedvetandet förlåtelsen vila på intet annat än på Guds oförskyllda kärlek.

Syndaförlåtelsens paradoxalitet kan slutligen upplösas också på det sättet, att man vill betrakta en viss, fastställd grad av ånger såsom betingelse för förlåtelsens möjlighet. Det är karakteristiskt, att man inom den evangeliska kristendomen, särdeles inom mera pietistiska riktningar, åter och åter möter en svängning mellan dylik moralism, »lagisk pietism», och s. k. hyperevangeliska tankegångar. Den moralistiska pietismen vill vaka över att »nåden icke drages till lösaktighet» samt vill vinna garantier häremot genom att fastslå den grad av ånger, som skall kvalificera människan till mottagandet av förlåtelsen. Gentemot dylika regleringar reagerar »hyperevangelismen» med sitt lösensord: kom sådan du är — den vill vaka över att Guds »nåd» icke inordnas i ett moralistiskt schema och att därigenom människogjorda hinder upptornas för Guds kärleks möjligheter. Det är tydligt, att det bakom båda dessa åskådningar ligger legitima trosintressen: för tron är det lika väsentligt, att Guds nåd icke drages till lösaktighet eller m. a. o. att förlåtelsen får behålla sin etiska halt, som att å andra sidan inga människogjorda hinder tillåtas att ställa sig i Guds kärleks väg. Men icke desto mindre återger ingendera av dessa tankegångar trons karakteristiska sätt att se. Den moralistiska tankegången fördunklar, att Guds förlåtande kärlek möter just den ovärdiga människan samt att denna Guds kärlek är förlåtelsemedvetandets enda grund — hyperevangelismen i sin tur fördunklar, att Guds förlåtelsegärning är oskiljaktigt förbunden med dom och därför också med hjärtats förkrosselse och botfärdighet. Svagheten hos hyperevangelismen ligger icke i själva lösensordet »kom, sådan du är» — detta är tvärtom taget ur evangeliets eget hjärta; men den ligger däri, att förlåtelsen här kombinerats med en exklusivt juridiskt fattad försoningsteori, som — enligt vad vi nyss sett — inordnar kristusgärningen i ett moralistiskt schema. Med en fördjupad inblick i huru Guds väg till helgelsens realiserande, när den löper fram i kristusgärningen, är den gudomliga kärlekens självutgivelses väg, kan det icke längre bliva någon plattform för ett alternativ, som vill tvinga oss att välja

mellan moralism och hyperevangelism. Tron avstår alldeles från att vilja fixera någon viss grad av ånger, som skall föregå och betinga förlåtelsens mottagande. Men det blir på samma gång ofrånkomligt klart, att Guds förlåtelse alltid tillika innebär dom samt att den — just därför att den är en gärning av Guds kärlek — är oskiljaktigt förbunden med ånger och hjärtats botfärdighet: intet överbevisar så människan om hennes ovärdighet som mötet med den förlåtande kärleken. Förlåtelsen betyder att Gud på en gång dödar och ger liv — han dödar »för att föda oss på nytt till ny gestalt» (Sv. Psb. 584, vers 1). Guds förlåtande kärlek är sådan, att den icke lämnar jagbundenheten, egenrättfärdigheten rum, men också sådan att den icke utsläcker den rykande veken (jmfr härtill § 30, anm.).

§ 34. Förlåtelsen såsom frid och kraft.

1. Om syndernas förlåtelse innebär upprättandet av livsenhet med Gud, så framträder därmed förlåtelsens speciella gåva såsom frid. Frid är det med Gud förenade människolivets kvalitet.

2. Detta betyder emellertid icke att förlåtelsen skulle vara endast ett kvietiv. Den är tvärtom — just i och genom friden — det starkaste av alla motiv. Den nyskapande kraft, som så tillföres människolivet, yttrar sig negativt i kamp mot synden och positivt i aktiv kallelsegärning.

1. *Förlåtelsen såsom frid.* Förlåtelsen innebär ett den gudomliga kärleksviljans eget upprättande av ett nytt förhållande mellan Gud och människa, ett livsenhetens förhållande. Förlåtelsens gåva är därmed, djupast sett, ingenting mindre än Gud själv: Gud giver — såsom reformatorerna icke tröttnade att säga — icke bara vissa gåvor, utan han giver först och främst sig själv. Den med Gud förenande förlåtelsen yttrar sig i första hand såsom *frid*. Syndernas förlåtelse kommer med »liv och salighet»: liv = liv med Gud, salighet — ett förstärkt uttryck för frid. Friden är, kunde vi säga, förlåtelsens specifika kategori.

Förlåtelsen övervinner den inre ofrid, som dväljes på botten av ett människohjärta, så länge människan är självisk inkrökt i sig själv (incurvatus in se), så länge som det egocentriska tyranniet är obrutet. »Vårt hjärta är oroligt, till dess att det finner vila i Gud.» Liksom synden är en ständig källa till inre ofrid, så är förlåtelsen en outtömlig källa till inre frid — den är i eminent mening fridsskapande. Så avger också den kristna tron från sin första begynnelse och sedan tiderna igenom ett mångskiftande och dock enstämmigt vittnesbörd om gudsfriden såsom den genom förlåtelsen givna oförlikneliga gåvan. Paulus samlar alla sina önskningar och böner för församlingen i ordet om »Guds frid, som övergår allt förstånd» (Fil. 4: 7) och Johannesevangeliet låter Jesu livsverk mynna ut i orden: »min frid giver jag eder» (Joh. 14: 27) — i friden ligger en sammanfattning av allt vad lärjungarna veta sig ha undfått. Det är karakteristiskt, att den ständigt återkommande apostoliska hälsningen ljuder: »nåd vare med eder och frid av Gud.» Friden är den genom förlåtelsen givna förutsättningen och grundvalen för det kristna gudslivet. Detta betyder nu emellertid icke — och det kan behöva understrykas i detta sammanhang — att det kristna gudslivet alltid skulle präglas av starka och obrutna frids- och salighetskänslor, och icke heller att friden skulle försvinna, så snart dylika känslor mattas. Förlåtelsens fridsgåva är icke endast en stämningsväxling. Därför att den friden medförande förlåtelsen i stället är en i tro gripen och mottagen gudsgärning, eller m. a. o. därför att friden har sin rot i livsenhet med Gud, kan den existera mitt i mörker och ofrid, kan den bo i ett människohjärta mitt under det att det som mest stormar därinne. Friden är, såsom E. Billing skriver, »ej en ömtålig skatt, om vilken vi ängsligt skola hålla vakt för att värja den emot världen, utan den starka makt, som håller vakt om oss och i vars sällskap vi trygga kunna vandra genom världen; ej en ömtålig stämning, som går och kommer, utan den fasta, objektiva verklighet, som omger oss vart vi gå, ja, som vi i viss mening icke kunna komma ifrån; icke det sista, avslutande och högsta i det kristna livet, utan det första, grundläggande — och högsta»[1].

[1] E. Billing, Herdabrev, sid. 17.

2. *Förlåtelsen såsom kraft.* Framträder alltså förlåtelsen i och med friden såsom det starkaste av alla kvietiv, så är den emellertid icke endast ett kvietiv, utan i stället på samma gång det starkaste av alla motiv. Också detta förhållande har sin grund däri, att förlåtelsen innesluter i sig ingenting mindre än Guds närvaro. Guds närvaro är alltid en aktiv närvaro: Gud är den levande, ständigt handlande, ständigt skapande Guden. Denna med förlåtelsen givna aktivitet yttrar sig från en sida sett såsom ett aktivt motsatsförhållande mot synden. Vi ha redan förut (jmfr § 30, mom. 1; § 34, mom. 4) fäst uppmärksamheten på huru syndmedvetandet skärpes i Guds närhet, huru blicken inför Guds kärlek mer och mer öppnas för syndens innersta och finaste förgreningar. Men Guds förlåtande kärlek är icke bara en upptäckare och domare av synden, utan den innesluter tillika i sig kraft till en ständigt fortgående kamp mot allt vad synd heter. Den kristna tron vet icke av något syndfrihetens tillstånd (1 Joh. 1: 8) — den vet endast av en jordelivet igenom varande kamp mot den synd, som alltjämt vill skilja oss från Gud och som alltjämt ställer oss såsom ovärdiga inför honom: den gamla människan måste dagligen dö från synden och en ny människa åter dagligen framkomma och uppstå. Livsenheten med Gud är m. a. o. icke en vilande skatt, med vilken vi kunna slå oss till ro — den kan i stället endast ägas genom att ständigt vinnas på nytt: »der Christ steht — såsom Luther åter och åter upprepar — nicht im Sein, sondern im Werden»[1]. Guds närvaro i och genom förlåtelsen betyder för det kristna livet en oavlåtlig kamp mot det som ständigt på nytt vill spränga livsenheten, men denna närvaro betyder tillika, att kampen icke är en tröstlös kamp — detta på grund av de outtömliga maktmedel, som äro givna genom den öppna tillgången till Guds kärleks suveräna makt.

På samma gång betyder delaktigheten av den gudomliga förlåtelsen ett människans insättande i aktiv kallelsegärning. Livsenheten med Gud ger åt människolivet såväl en ny omfattande uppgift som kraft att fylla denna uppgift. Uppgiften består i intet mindre än att realisera Guds kärleksvilja i alla livets lägen. Den omsluter hela livet — det uppkommer aldrig en situation,

[1] Jmfr K. Holl, Was verstand Luther unter Religion, a. a. sid. 75.

i vilken uppgiften att förverkliga Guds kärleksvilja icke skulle vara aktuell: Gud vill visserligen icke allt det som sker, men han vill något med allt det som sker, han vill att allt det, som sker, skall tjäna förverkligandet av hans kärleks syften (jmfr § 21, mom. 2). Den med Gud genom förlåtelsen förenade människan är kallad att uppenbara = förverkliga Guds vilja. Inom kristenheten har ingen talat starkare och djupare ord om denna de kristnes kallelse än Luther: det gäller att vara »en Kristus» för nästan, ja det gäller — kan han t. o. m. säga att vara »Gud» för nästan — »Gotte sind wir durch die Liebe, die uns gegen unseren nächsten wohlthätig macht; denn gottlich natur ist nicht anderes denn eitel Wohlthätigkeit».[1]

Men den genom förlåtelsen upprättade livsenheten med Gud ställer vårt livsläge icke bara inför en alltomfattande uppgift — den ger oss också och framför allt kraft: den skapar möjlighet till ett liv i den gudomliga kärleksviljans tjänst genom förbindelsen med den gudomliga kärlekens suveräna makt (jmfr § 21, mom. 2). Även i detta stycke har ingen inom kristenheten förmått att med genialare djupsinne än Luther upptäcka det inre sammanhanget mellan friden och kraften. När han uppställde sin berömda sats om saligheten såsom nödvändig för goda gärningar, hade han närmast i sikte det både för »saligheten» och fyllandet av en kallelsegärning i Guds tjänst, dödande gift, som låg i tanken på förvärvandet av egna »förtjänster». Han vill med sin sats hävda icke bara, att saligheten icke låter sig vinnas på de »förtjänstfulla gärningarnas» väg, utan också att den kring det egna jaget kretsande tanken, just genom den allt förgiftande egocentriciteten, lamslår och omintetgör människans möjlighet att i aktiv kallelsegärning förverkliga Guds kärleksvilja. Men Luthers tillspetsade sats har, såsom E. Billing med styrka framhållit, icke bara tidshistorisk betydelse utan därutöver en universell räckvidd. Friden skapar ny kraft, som icke på någon annan väg kan vinnas. Så länge ofriden härskar i människohjärtats djup eller m. a. o. så länge som människan är självisk inkrökt i sig, »tjänar allt som möter oss blott att stegra själviskhetens kramp». Människan drives till att ängsligt syssla med sig själv och till att jaga efter ständigt nya surrogat för den inre salighet hon saknar. Mot detta

[1] W. A. X., 1, sid. 100; Holl a. a., sid. 81.

är friden det enda läkemedlet. »Först när vi äro medvetna om en inre rikedom, som övergår allt annat, som intet, ej ens döden, kan taga från oss, och som vi ej behöva strida om med andra, därför att den är oss given av ren nåd och därför att den blott ökas genom att dela med sig åt andra, först då har hjärtat något att gripa om, som befriar det från dess krampaktiga grepp om sig själv. Men där friden och saligheten bliva rotfästa i ett människohjärta, där får det kraft till övers att ej blott värja sig självt mot de orenande makterna utan också giva åt andra»[1]. Så är friden det kristna kallelselivets kraftkälla, därför att den i och genom förlåtelsen givna friden innebär befrielse från jagträldomen och människans inställande under den gudomliga kärleksviljans herravälde. Luthers storhet var, att han här klart genomskådade den grundväsentliga skillnaden mellan en sedlighet, som icke kan komma loss ifrån att kretsa kring det egna jaget, och ett sedligt liv, för vilket allt hänger på, att jagbundenheten ersättes av Guds herravälde[2] samt att han därmed likaledes förmådde klart se, hurusom förlåtelsen icke bara är ett kvietiv, icke bara är vila utan — just därför att den är vila i Gud — på samma gång också det starkaste motiv, ja, skapare av en av den gudomliga kärleksviljan buren och den gudomliga kärleksviljan realiserande gärning[3].

§ 35. Tron såsom formen för helgelsens existens.

1. Den på Guds förlåtelse grundade livsenheten med Gud existerar såsom ett trosförhållande. Trons livsenhet med Gud innebär, att den gudomliga kärleksviljans herravälde träder i jagträldomens ställe. Denna livsenhet är en viljeenhet och kan varken fattas såsom ett utplånande av människans individua-

[1] E. Billing, a. a., sid. 22 f.

[2] Jmfr K. Holl, Der Neubau der Sittlichkeit, a. a., sid. 181.

[3] Jmfr W. Temple, Fellowship with God, sid. 69: »The man who will do most to move the world is not he who concentrates all his attention upon the needs of the world, and dedicates all his energy to reforming labours. The man who will do most to move the world is he who truly dwells with God; for through him there will operate in the world the sources of omnipotence.»

litet eller såsom identitet mellan människa och Gud. Frälsning genom tro innebär den mänskliga personlighetens bärgning — »att vinna livet genom att mista det». Men den så upprättade livsenheten med Gud betygar på samma gång människans avstånd från honom.

2. Då livsenheten med Gud innebär den gudomliga kärleksviljans självrealisation, är tron alltigenom ett Guds verk och en hans gåva. Att tron alltigenom är ett Guds verk utesluter icke att den samtidigt såväl i sin uppkomst som i sitt bestånd är till såsom mänsklig aktivitet. Lösensordet »av nåd allena» (sola gratia) är ett äktkristet lösensord, försåvitt som det icke avvisar tanken på den mänskliga aktiviteten, utan i stället varje tanke på att denna aktivitet skulle innebära en förtjänst inför Gud och därmed hava sin grund i något annat än Gud.

1. *Trons livsenhet med Gud.* Det genom förlåtelsen skapade gudsförhållandet existerar såsom ett trosförhållande. Tron är, såsom redan från början framhållits (§ 1), det karakteristiska uttrycket för det kristna gudsförhållandet. Helgelsen existerar i trons form. Det kristna livet har sin tillvaro såsom ett liv »i tro» och tron innebär därvid ingenting mindre än liv med Gud, livsenhet med Gud.

Gäller det nu att närmare skärskåda betydelsen av denna trons »livsenhet», så är ingenting mera väsentligt, än att denna framträder såsom den gudomliga kärleksviljans suveräna herravälde under nedbrytande av den från Gud skilda, av det egna jaget behärskade människoviljan. Livsenhet med Gud kan nämligen icke existera under den formen, att den gudomliga viljan skulle inträda i människolivet såsom en med andra faktorer sidoordnad storhet. Varhelst en livsenhet med Gud kommer till stånd och existerar kan detta icke ske under andra villkor än att den gudomliga viljan tar herraväldet i besittning eller m. a. o. utövar den suveräna myndighet och makt, som tillkommer den gudomliga kärleken. Så långt trosförhållandet realiseras innebär detta därför, att Gud övervinner och nedbryter jagbundenheten. Under det att synden — såsom otro — är egocentricitet

i inskränkt eller utvidgad mening (jmfr § 30, mom. 2), karakteriseras trosförhållandet därav, att det egna jaget här upphör att vara det centrum, kring vilket människan kretsar i självisk bundenhet och träldom, och att Gud i stället blir människans centrum och herre. Luther träffar kärnpunkten, när han vid ett tillfälle i den stora Galaterbrevskommentaren (i utläggningen av Gal. 4: 6) talar om, huru tron »tager oss ut ur vår egen åsyn och ställer oss liksom utanför oss själva, så att vi icke bygga på egna krafter, samvete, känsla, person och gärningar, utan på det som är utom oss» — på Gud allena. Det gäller, att vi komma *loss från oss själva.* Paulus ger i själva verket uttryck åt samma grundsyn på trons livsvillkor och existenssätt, när han säger: »jag är korsfäst med Kristus, och nu lever icke mer jag, utan Kristus lever i mig» (Gal. 2: 19 f.). Att leva i tro är ett korsfästande av det egocentriskt bundna jaget, är befrielse från jagträldom: försåvitt människan lever i tro är hon icke incurvatus in se, icke självisk sluten inom sig själv — i trons värld kretsar i stället allt kring Gud och kring honom såsom människolivets herre.

Den livsenhet med Gud, i vilken den gudomliga kärleksviljan realiserar sitt herravälde, är till såsom en *viljeenhet.* Att befrias från det egna jagets tyranniska herravälde är för den kristna tron icke detsamma som att det mänskliga jaget skulle s. a. s. upplösas och gå under i gudomen. När den kristna tron står främmande för denna för »mystiken» karakteristiska tankegång, betyder detta emellertid icke, att den kristna tron skulle vilja hävda någon ringare grad av frigörelse från jagbundenheten än denna mystik gör. Trons avvisande hållning beror tvärtom därpå, att tron icke kan undgå att finna att mystiken med allt sitt tal om individualitetens undergång i gudomen endast skenbart men icke i verkligheten för oss utanför det egna jagets trollkrets. Ty i samma mån som Gud för mystiken blir endast det outgrundliga, det varom intet kan utsägas, (jmfr § 3, mom. 2), förlorar denne »Gud» sin makt att lyfta människan upp över henne själv och »taga henne utur hennes egen åsyn»: försjunkandet i gudomen blir i grunden intet annat än ett försjunkande i det egna jaget. Att »frälsas genom tro» betyder för den kristna tron icke personlighetens undergång och upplösning, utan tvärtom per-

sonlighetens frigörelse och bärgning genom dess inställande under den gudomliga *kärleksviljans* herravälde — det betyder att »vinna livet», men att vinna det genom att »mista det», att mista jag-bundenheten för gudsherraväldet[1]. Därför talar den kristna tron om det i Gud vunna livet såsom en »ny skapelse» — »om någon är i Kristus, så är han en ny skapelse» (2 Kor. 5: 17), en »ny människa» framkommer och uppstår.

Den viljeenhet mellan Gud och människa som så realiseras, är emellertid icke ett identitetsförhållande. Även i detta hänseende befinner sig den kristna tron i opposition mot den för »mystiken» karakteristiska tankegången. Detta betyder nu icke, att den livsenhet, som den kristna tron hävdar, skulle vara av ringare art än mystikens. Ingen enhet kan i själva verket vara av mera innerlig karaktär, mera genomträngande, mera essentiell än just viljeenheten. Men det betyder, att trons livsenhet med Gud är till i ett ständigt vardande eller att m. a. o. den »nya» människa, om vilken tron talar, icke under jordelivets villkor är ett från den »gamla» människan skilt jag: den gamla människan måste dagligen förkvävas och dödas med alla synder och onda lustar. Trons livsenhet med Gud innesluter tillika ett ständigt skärpt medvetande om människans avstånd från och ovärdighet inför den Gud, som till sitt väsen är idel kärlek. Detta medvetande om ovärdighet inför Gud upphäves icke, utan växer tvärtom i och med trons livsenhet med Gud (jmfr § 30, anm.). Så präglas det kristna troslivet av en egendomlig dubbelsidighet: tron sluter inom sig på en gång självförnekelse och segervisshet, den gör människan på en gång medveten om sin ovärdighet inför Gud och om sin delaktighet i den »seger, som övervinner världen». I tron är människan på en gång intet inför Gud och »en herre över alla ting»: »är Gud för oss, vem kan då vara mot oss?» (Rom. 8: 31). Men detta för tron karakteristiska segermod är då raka motsatsen till allt vad egocentrisk självhävdelse heter. Intet kan i själva verket vara mera missvisande än att karakterisera trons segermod såsom självhävdelse: tron vet icke av

[1] Jmfr W. Temple, Fellowship with God, sid. 73 f.: »You cannot have salvation as long as you want it. Only when God has so drawn you into the embrace of his love and into obedience to his will that in devotion to him you cease to care about yourself, can yourself be saved.»

något annat än »gudshävdelse» — dess »självmedvetande» är »ein vollkommen selbstloses Selbstgefühl»[1].

2. *Tron såsom Guds verk och såsom mänsklig aktivitet.* Vid den inledande preliminära bestämningen av trosbegreppet (§ 1) har det framhållits, att tron låter sig ses under en dubbel synvinkel: å ena sidan såsom Guds betvingande och behärskande av människosjälen, å den andra såsom människans hänvändelse och hängivenhet till Gud. Den fråga, som därmed berördes, måste nu åter upptagas och underkastas en närmare analys. Det är då till en början av allt det föregående uppenbart, att ingen synpunkt är för tron själv mera grundläggande och vital än den, att tron hänför både sin tillblivelse och sin existens på den gudomliga kärleksviljan och på intet annat än denna: tron vet sig vara till såsom ett Guds verk och såsom en hans oförskyllda gåva. Trosförhållandet är till såsom ett fullkomligt beroendeförhållande av den människan överväldigande och behärskande Guden.

Det var den evangeliska kristendomens ovanskliga storhet att den med sitt lösensord: sola gratia (av nåd allena) så energiskt vände sig mot allt som kunde fördunkla denna trosförhållandets grundkaraktär. Men det kan å andra sidan icke förnekas, att detta den evangeliska kristendomens hävdande av tron såsom alltigenom ett Guds verk ofta inom teologien, icke minst den lutherska, utförts på ett sätt, som varit ägnat att undanskymma att tron också, från en sida sett, är till såsom mänsklig aktivitet, samt att teologien därmed givit trosförhållandet en viss kvietistisk prägel, som i själva verket hotade att lägga ett förlamande tryck över det kristna troslivet. Denna teologi förmenade, att det icke kunde vara möjligt att hävda nådessynpunkten, reformationens sola gratia, på annat sätt än genom att så mycket som möjligt undvika att tala om någon aktivitet från människans sida. Man tänkte sig det gudomliga och det mänskliga såsom tvenne storheter, vilka s. a. s. balanserade varandra. Det som lades till det mänskliga togs i och med detsamma ifrån det gudomliga. Under sådana förhållanden drevs man in i ett tröstlöst dilemma, från vilket man icke kunde finna

[1] K. Holl, Was verstand Luther unter Religion, a. a., sid. 66.

någon utväg. Skulle Gud verkligen »göra allt», så skulle människan följaktligen »göra intet». Tänktes människan göra något för sin frälsning, så kunde man icke tolka detta annat än såsom en »medverkan» från hennes sida — och detta betydde då en »synergistisk» eller »semipelagiansk» åskådning, som strede emot reformationens »av nåd allena». Då man nu emellertid icke ville säga, att Gud verkade med yttre våld, såsom en naturkraft på människan, nödgades man — huru ogärna man än ville det — dock tala om en viss grad av mänsklig mottaglighet, en viss grad av mänsklig aktivitet. Det gällde då att inskränka denna aktivitet till det minsta möjliga — när man icke kunde helt eliminera den. Men det hjälpte icke huru mycket man än inskränkte. Så snart man blott släppte in aldrig så litet mänsklig aktivitet, var i själva verket den princip, för vilken man stred, uppgiven — så som man nu en gång betraktade saken. Det tröstlösa i läget låg däri, att man icke kunde hävda vad man med all makt ville hävda: den reformatoriska grundsatsen »av nåd allena». Det enda resultatet av alla strävanden i denna riktning var, att man fann sig nödsakad att — på ett för troslivet förlamande sätt — undvika allt som hade karaktär av att ställa en uppfordran, en appell på människan. En dylik teologi står i varje fall främmande inför den tankegång, som möter oss hos aposteln Paulus: »arbeten med fruktan och bävan på eder frälsning — — ty Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning, för att hans goda vilja skall ske» (Fil. 2: 12 f.). Här står tanken på tron såsom alltigenom ett Guds verk icke i motsatsförhållande till en appell, en oförbehållsam uppfordran.

Nu är det emellertid uppenbart, att denna kvietistiska tankegång med dess fruktan för allt vad som smakar av mänsklig aktivitet ingalunda svarar mot trons faktiska existensvillkor. Det är därför synnerligen karakteristiskt, att trons »aktivitetssida» tagit sig vida starkare uttryck inom kristen förkunnelse och psalm än den fick göra inom teologien: denna sida av trons liv lät sig icke undertryckas i det praktiska fromhetslivet, även om man aldrig så mycket sökte undertrycka den inom de teologiska teorierna. I troslivets direkta och omedelbara uttryck återklingade evangeliets maning att söka, bedja och klappa. Här rädes man icke att ställa en appell på den mänskliga viljan:

»ingen hinner fram till den eviga ron, som sig ej eldigt framtränger» (Sv. Psb. 576, vers 1); »här gäller liv, här gäller död; och vill du livet vinna, så strid: i Gud, som striden bjöd, du hjälpen ock skall finna» (Sv. Psb. 211, vers 4). Tron ter sig m. a. o., från en sida sett, såsom alltigenom aktivitet — ja, den ställer de högsta tänkbara anspråk på människans andliga energi. Vi tänka icke här på den aktivitet, som springer fram *ur* tron och som yttrar sig däri, att tron är verksam på de olika livsområdena, först och främst på det sedliga livets område i »goda gärningar», utan vi tänka här på tron såsom sådan. Tron innebär ett val, en avgörelse, ett vågstycke, ett människans måhända försagda, men dock dristiga *ja* till Gud. Och såsom tron i sin tillblivelse har en aktiv karaktär, så är den ock till hela sin existens aktivitet. Därom ha trons kämpar i alla tider vittnat. Icke minst Luther har, samtidigt med att han talade om tron såsom alltigenom ett Guds verk, beskrivit tron såsom en ständigt fortgående, uthållig kamp och talat om dess dristiga »dennoch», dess »trots allt». Tron är alltigenom till såsom en kämpande, en bedjande tro, som endast kan existera, endast kan ägas genom att ständigt på nytt vinnas. Det bor i tron alltid något av detta: Herre, jag släpper dig icke.

Men göra vi då icke med dylika uttalanden om trons aktivitet reformationens lösensord, dess sola gratia, om intet? Så kan det tyckas — men endast så länge man betraktar Gud som en från världen avskild, extramundan storhet, icke när man från den kristna uppenbarelsens egen synpunkt ser Gud såsom den där på allvar är med i det som sker och som här kämpar med det som står hans vilja emot för att realisera sin kärleks herravälde. Med denna levande syn på Guds uppenbarelsegärning får allt ett annat utseende. Nu försvinner varje möjlighet att tala om trons val och om trons *ja* till Gud, såsom om det här skulle vara fråga om någon från Gud avskild mänsklig aktivitet. Hela den problemställning, med vilken en äldre teologi fruktlöst och till sitt eget fördärv brottades, faller sönder. Intet är nu för tron själv mera påtagligt och genomskinligt klart, än att det vi kalla vårt sökande ingenting annat är än Faderns dragande till sig och att trons vågsamma *ja* ingenting annat är än ett Guds betvingande av människosjälen. Tron vet, att det här om någon-

sin gäller att söka, bedja och vaka. Men mitt under allt detta är ingenting för tron själv vissare, än att detta alltsammans är ett Guds verk, en hans oförskyllda gåva. Vår »omvändelse» innebär att vi bliva övervunna av Gud och »födda på nytt» genom hans kärleksvilja. Trons hänvändelse till Gud i bönen innebär, att Guds vilja är i färd med att realisera sitt herravälde (§ 45). »Vad vi rätteligen böra bedja om, det veta vi icke, men Anden själv manar gott för oss med outsägliga suckar» (Rom. 8: 26). Gud »drager» oss till sig, han betvingar oss, han undanrödjer i »förlåtelsen» det, som skiljer oss från honom, han tar herraväldet i besittning. Det vi kalla trons kamp är intet annat än den levande Gudens egen kamp för att realisera sitt herravälde. Den kampen går fram genom tiderna och i dess mitt står Kristus såsom den gudomliga kampens store segerherre, vilkens kamp och seger kommer oss alla tillgodo, av vilkens fullhet vi alla få — nåd utöver nåd (Joh. 1: 16).

Så står reformationens lösensord fast såsom ett den kristna trons huvudord. Men det ligger häri intet undanskymmande av den mänskliga trosaktiviteten. Sola gratia inleder oss icke i en passivistisk eller kvietistisk frestelse: det ställer tvärtom, såsom Paulus i de anförda orden ur Filipperbrevet betygar, den starkaste appell på människan att »med fruktan och bävan» arbeta på sin »frälsning». Det reformatoriska lösensordets verkliga betydelse ligger i stället däri, att det orygglig står på vakt mot varje tendens att vilja fatta den mänskliga »aktiviteten» såsom en »förtjänst», såsom meritum. I denna förtjänstsynpunkt ligger det dödande giftet. Den må aldrig så mycket kläda sig i skyddande förklädnad — och det gör den ofta — så är och förblir den dock ett dödande gift för trons liv. Att orda om mänsklig förtjänst inför Gud är att mitt i det religiösa införa ett irreligiöst element. Gud och vår förtjänst — det är som eld och vatten. Men denna vakttjänst mot förtjänsttanken är på samma gång en vakttjänst mot allt vad egocentrisk »fromhet» heter. Så länge blicken riktas till det egna jaget och dess »förtjänst», omintetgöres därmed den befrielse från det egna jagets herravälde, det uttagande »ur vår egen åsyn», vari »frälsningens», helgelsens egentliga väsen ligger. Så fattat är lösensordet sola gratia ett evigt lösensord, som äger universell räckvidd. Det

har då icke bara betydelse för det tidshistoriska läge, i vilket det en gång med sådan styrka hävdades; det är minst av allt ett självtillräcklighetens ord för evangelisk kristendom utan i stället ett ord till självprövning för allt vad kristendom heter. Gentemot all benägenhet — och sådan benägenhet finnes även inom evangelisk kristendom — att vilja göra det egna jaget till ett centrum i trons värld hävdar grundsatsen »sola fide — sola gratia» oavlåtligt och orygglig trons alltigenom teocentriska karaktär: i trons värld kretsar allt kring Gud och hans herravälde och tron har heltigenom sitt upphov och sitt bestånd i den gudomliga kärleksvilja, som realiserar sig själv i människolivets värld.

§ 36. Tron såsom ägande och tron såsom hopp.

1. Tron är såsom en på den gudomliga kärleken grundad livsenhet med Gud ett tryggt ägande i det närvarande. Det »eviga livet» är icke bara något tillkommande, utan ock något närvarande.

2. Men samtidigt är tron såsom livsenhet med Gud ett levande hopp: livets fullhet spränger jordelivets ram. Tron riktar sig mot den fulländning, som skall komma, när allt »styckeverk» är förgånget. Från denna synpunkt ter sig å ena sidan det närvarande ägandet såsom en underpant på det tillkommande, och å andra sidan det förväntade fullkomliga, ostörda livet med Gud såsom något »helt annat» än det närvarande.

3. Proportionen mellan dessa trons båda sidor är icke den, att den ena skulle skjutas undan i samma mån som den andra betonas, utan i stället denna: ju rikare och fullare tron äger, desto mera levande blir dess hopp.

1. *Tron såsom ägande.* Liksom tron äger en karakteristisk dubbelsidighet däri, att den låter sig ses både såsom alltigenom ett Guds verk och såsom mänsklig aktivitet, så äger tron också en annan dubbelsidighet, vilken kommer till uttryck däri, att

tron å ena sidan är ett tryggt ägande och å den andra ett levande hopp.

Är tron ingenting mindre än livsenhet med Gud, så äger tron därigenom en rikedom, som icke kan överbjudas: tron äger »den kostbara pärlan». »Den, som tror, han *har*», säger Luther — tron *har* ingenting ringare än Gud själv. Allt vad tron äger innesluter i detta enda, att den »äger» Gud. Det kristna trosvittnesbördet har från sin första begynnelse givit de starkaste uttryck för detta trons ägande: tron lever icke i ängslig otrygghet, utan i frimodig trygghet — så Paulus: »intet skall skilja oss från Guds kärlek»; så Johannes: »vi hava vår gemenskap med Fadern och med hans Son, Jesus Kristus» (1 Joh. 1: 3), »vi hava frimodighet inför Gud» (1 Joh. 3: 21, jmfr 4: 18; 5: 4 o. s. v.). Sin frimodighet grundar tron på att dess livsenhet beror av Guds kärlek och av intet annat. I samma mån som denna grund fördunklas och trons existens göres beroende också av något vid sidan av den gudomliga kärleken, försvagas och undergräves trons frimodighet och tillförsikt. För den medeltida normalfromheten och normalteologien framstår därför följdriktigt det kristna troslivet såsom en blandning och ett slags jämnviktsläge mellan hopp och fruktan. Först i himmelen är, enligt Bonaventura, en ägandets visshet, en »certitudo tentionis» möjlig[1]. När tron i reformationen återvinner sin frimodighet, har detta sin grund däri, att tron nu icke bygger på något annat än på den gudomliga kärleken. Därför kan det åter talas med ny styrka om trons ägande: »där syndernas förlåtelse är, där *är* ock liv och salighet». Intet är i detta hänseende mera karakteristiskt än det i de reformatoriska psalmerna ständigt återkommande ordet *nu:* »vi äro *nu* Guds barn, med dig o Herre Jesu Kriste, — så må *nu* var man vara glad» (Sv. Psb. 49, vers 5); »ho kan oss *nu* fördärva» (Sv. Psb. 46, vers 8).

Trons karaktär av att vara ett ägande finner sitt starkaste uttryck däri, att tron talar om »saligheten» och »det eviga livet» såsom något för tron tillgängligt och upplevbart redan mitt under jordelivets villkor. Där Gud är, där är salighet och evigt liv: »den som hör mina ord och tror honom, som har sänt mig,

[1] Jmfr E. Billing, 1517—1521 — ett bidrag till frågan om Luthers religiösa och teologiska utvecklingsgång, sid. 79.

han *har* evigt liv och kommer icke under någon dom, utan *har* övergått från döden till livet» (Joh. 5: 24, jmfr Joh. 3: 36 och Sv. Psb. 77, vers 6: »den sitt allt i dig har funnit, han *har* lyckligt övervunnit»). Det eviga livet är icke bara något som en gång skall skänkas åt den som tror, utan det är något som redan existerar i och med trons livsenhet med Gud (jmfr § 15, mom. 2).

2. *Tron såsom hopp.* Men tron är å andra sidan icke endast inriktad på det som är. Det är tvärtom väsentligt för tron, att den sträcker sig mot det som är framför oss och jagar mot målet (Fil. 3: 13 f.). Tron är m. a. o. till såsom hopp. Trons hopp har en dubbel rot, nämligen dels i det närvarande troslivets ofullkomlighet och dels i dess rikedom — eller rättare: hoppet springer fram ur kontrasten mellan rikedomen och ofullkomligheten. Tron är till såsom ett ägande. Men den skatt, som tron äger, är icke en s. a. s. vilande skatt: tron kan tvärtom endast äga sin skatt därigenom att den ständigt på nytt vinner den. Trons liv är ju, såsom i det föregående framhållits, ett liv i ständig kamp mot de syndens makter, som vilja förinta trons livsenhet med Gud och röva dess inre frid — det kristna livet är till såsom ett ständigt vardande (§ 35), det bär alltid det ofullkomligas och ofärdigas prägel. Detta ofullkomliga och ofärdiga försvinner icke under jordelivets villkor: här gäller tvärtom den proportionen, att det bristfulla framträder i så mycket skarpare dager, ju mera stark och levande tron blir. Ju mera tron ser och förstår av vad livet med Gud innebär, desto ofrånkomligare framträder jordelivets ofärdiga art. Men desto mera framträder tron på samma gång såsom ett levande hopp: troslivets inre rikedom, livsenheten med den över all ofullkomlighet upphöjde, levande Guden spränger jordelivets ram. Tron rymmes icke inom inomvärldsliga perspektiv, den rymmes icke inom de gränser, som jordelivet uppdrager — därför att Gud icke rymmes inom dessa gränser. Det kristna hoppet är därmed alltigenom ett *trons* hopp. Det har icke sin grund i några teorier om människans oförstörbara väsen, utan helt och hållet i trons möte med Gud: är trons Gud en levande Gud, så är ock livet med honom ett liv, som icke låter sig stängas inne inom

jordelivets trånga gränser och dess ofullkomliga villkor. Tron kan icke annat än se ut över »styckeverket», hän emot en fullkomning, vilkens innehåll är det ostörda och rena, över motstånd och ofullkomlighet upphöjda livet med Gud, där Guds herravälde är obrutet och ohämmat (jmfr ytterligare § 51).

Vilja vi nu närmare beakta, huru tron talar om detta sitt hopp, så möta vi här tvenne tankegångar, vilka på ett egendomligt sätt bryta sig med varandra. Å ena sidan ter sig nämligen »det som skall komma» såsom en fulländning av det som är. Det som skall komma ligger s. a. s. i linje med det som är: det är fråga om trons ägande upphöjt i högre dignitet. Det närvarande är så en förgård till »den tillkommande världens liv» — det är en underpant på det som skall bliva. Å andra sidan ter sig det närvarande endast som en svag skugga av det tillkommande. Det tillkommande fattas såsom en ny skapelse, såsom något »helt annat» än det som är, såsom något om vilket tron endast kan tala i famlande bilder: »vad vi skola bliva, det är ännu icke uppenbart» (1 Joh. 3: 2) — »i himmelen en sällhet du berett, som intet öra hörde än och intet öga sett, ej njuten av ett dödligt bröst, ej sjungen av en dödligs röst» (Sv. Psb. 486, vers 5). Där är det icke bara fråga om en fullkomning av det som är, icke bara om en befrielse från de skrankor, som häfta vid det närvarande troslivet, utan om — för att tala med R. Otto — »das ganz andere» i ordets egentligaste mening. Just detta dubbelperspektiv på hoppet, brytningen mellan dessa båda tankegångar betygar nogsamt, hurusom det kristna hoppets innehåll för tron ter sig såsom ett irrationale, vilket ligger utanför den mänskliga tankens fattningsmöjligheter.

3. *Förhållandet mellan tron såsom ägande och tron såsom hopp.* Den kristna trons liv karakteriseras av en viss inre spänning mellan dessa trons båda sidor, en spänning som återspeglar troslivets inre rytmik. Denna spänning har understundom i det kristna troslivets historia övergått till ett motsatsförhållande, som framträder i att tanken på tron såsom ett ägande velat göra sig gällande på bekostnad av tanken på tron såsom ett hopp och tvärtom. Tron har med andra ord kunnat fattas än exklusivt inomvärldsligt, än exklusivt övervärldsligt, »eskatologiskt».

Båda dessa exklusiva åskådningar äro var på sitt sätt utslag av att trons inre rikedom icke kommit till uttryck.

När tron fattas exklusivt inomvärldsligt hänger detta samman med en benägenhet att så starkt som möjligt vilja accentuera det kristna troslivets inomvärldsliga etiska uppgifter. Risken är här den, att tron väsentligen kommer att fattas såsom ett förhållande till världen i stället för ett förhållande till Gud. Det senare 1800-talets teologi har åtskilligt att förmäla om tendenser att reducera »Guds rike» till att vara väsentligen ett etiskt-kulturellt ideal. Det bristfälliga i denna tankegång ligger givetvis icke däri, att den skärper blicken för trons inomvärldsliga uppgifter, för att »tron utan gärningar är död». Detta är tvärtom dess styrka samt i och för sig en hälsosam motvikt mot all passivistisk koncentration kring det eskatologiska perspektivet. Men risken är att det undanskymmes, hurusom det framför allt annat väsentliga för tron ligger däri, att den är till såsom livsenhet med Gud: tron har all sin kraft från denna livsenhet (jmfr § 34, mom. 2, speciellt not 3). Men det som så ger tron dess kraft, det ger den på samma gång det obegränsade perspektiv, utan vilket dess inre kraft förlamas. Skall tron kunna verka i världen, så måste den vara »fri från världen» (jmfr § 7, mom. 2). Står det exklusivt inomvärdsliga perspektivet i samband med en viss optimistisk syn på världsloppet såsom ett ständigt framåtskridande, en syn, som icke motsvaras av jordelivets faktiska villkor, utan i stället åter och åter avslöjar sig såsom en drömbild, så står å andra sidan den exklusivt eskatologiska inställningen i samband med en pessimism, som resulterar i kvietism och i passivitet inför de jordiska uppgifterna och som mera betraktar tron som en flykt från världen än som ett övervinnande av världen. Tron sluter här ögonen till och drömmer sig bort från den »i det onda stadda» världen. Även denna hållning har i grunden sin rot i en bristande blick för trons inre rikedom. Är det för tron väsentliga livsenhet med Gud, så kan tron icke sluta ögonen till för de inomvärldsliga uppgifterna eller förfalla till dådlös pessimism: den vet då att livsenheten med Gud innebär förpliktelse och på samma gång outtömliga möjligheter; den »hoppas allt», därför att livsenhet med Gud är livsenhet med tillvarons suveräna makt.

Ju mera tron finner sig själv såsom livsenhet med Gud, desto starkare sammanbindas — såsom det kristna trosvittnesbördet till fullo betygar — trons ägande och trons hopp med varandra. De två sidorna av trons liv förjaga icke längre varandra. Visserligen ger troslivet alltfort uttryck åt en viss spänning dem emellan. Å ena sidan lever tron i nuet. Är Gud när oss och med oss, så leva vi redan nu i fadershemmet. Jordelivet är då icke något likgiltigt eller mindervärdigt — det blir då tvärtom till brädden fyllt av mening och av uppgift i den himmelske Faderns tjänst. Varje jordiskt nu får från denna synpunkt evighetsvikt, varje ögonblick blir evighetsmättat. Men å andra sidan ställer tron oss såsom »gäster och främlingar» (Sv. Psb. 654, vers 1) i denna värld, och den talar om att bruka världen såsom brukade man den icke (1 Kor. 7: 31); tron »har sitt medborgarskap i himmelen» (Fil. 3: 20). Tron är hemma i jordelivets värld, därför att Gud är där, realiserande sin kärleksvilja, och tron är främling där, därför att synden är där. Men denna inre spänning betyder icke, att den ena av dessa synpunkter skulle beskära den andra. De båda sidorna av trons liv stärka i stället varandra ömsesidigt. Ju rikare och fullare tron äger, desto mäktigare reser sig dess hopp. Och å andra sidan: ju mera levande trons hopp är, desto klarare lyser dess stråle in i det närvarande, begjutande det med en glans, som låter trons rikedom framträda i ny, förklarad gestalt.

III

DE HELIGAS SAMFUND

A.

DEN KRISTNA KYRKOIDÉN

§ 37. Den helige Andes samfundsskapelse.

1. Den kristna bekännelsen till en helig, allmännelig kyrka, de heligas samfund, innebär icke en bekännelse till något vid sidan av Gud, vare sig »heliga» institutioner eller »heliga» människor, utan till den Gud, som i sin Ande »kallar, församlar och helgar».

2. Kyrkan har sin tillvaro såsom Guds helige Andes samfundsskapelse. Den är det andliga livssammanhang, i vilket denne Ande är effektivt verksam. Då Guds Ande samtidigt är Kristi Ande, är detta andliga livssammanhang tillika »Kristi kropp».

3. Kyrkan existerar i vardandets form. Gränsen kring de heligas samfund drages endast av den helige Andes makt att utföra helgelsens verk i människosjälarna.

4. Enheten i de heligas samfund är i första hand en Andens enhet. Livsenhet med Gud innebär tillika livsgemenskap med dem som Guds Ande helgar.

1. *Kyrkan såsom trosföremål.* Lika litet som den kristna trons ställning till Kristus innebär ett inkräktande på och ett fördunklande av trons teocentricitet, lika litet kan trons ställning till kyrkan betyda, att kyrkan skulle kunna fattas såsom en med Gud sidoordnad storhet. Den kristna tron är alltigenom livsenhet med Gud och har allenast ett enda föremål, nämligen Gud så som han »uppenbarar sig» i sina gärningar. Tron låter sig icke splittras, icke fördelas på olika föremål: den är icke till en del en tro

på Gud och till en del en tro på kyrkan. Den kristna bekännelsen till den heliga allmänneliga kyrkan utsäger i stället något väsentligt om den form, i vilken trons livsenhet med Gud realiseras och existerar. Den säger, att trons livsenhet med Gud realiserar sig och existerar i och genom det kristna samfundet. Bekännelsen till den kristna kyrkan är en bekännelse till den samfundsskapande Guden, till den Gud, som i sin Ande kallar, församlar och helgar genom evangelium. Bekännelsen till kyrkan är m. a. o. alltigenom en bekännelse till Gud.

Negativt sagt ligger det häri, att bekännelsen till kyrkan icke är en »tro på» vare sig »heliga» institutioner eller »heliga» människor. Detta betyder nu visserligen icke, att tanken på institutioner och på av Gud helgade människor skulle utmönstras från den kristna kyrkoidén. Meningen är icke att förneka, att kyrkan skulle äga en institutionell sida och ännu mindre att bestrida, att kyrkan realiserar sig genom av Guds ande helgade personligheter. Den nyssnämnda negativa satsen betyder i stället, att såväl personer som institutioner endast hava sin plats inom kyrkan, därför att och i den mån som de äro redskap för Guds samfundsskapande, helgande Ande. »Kyrkan» kan m. a. o. icke intaga någon självständig, ännu mindre någon överordnad ställning i förhållande till denne Ande. När tron talar om Guds kyrka, riktar den sig icke på människor eller institutioner, utan på Gud allena. I samma ögonblick som bekännelsen till kyrkan skulle förvandlas från att vara en tro på den samfundsskapande Guden till en »tro på» institutioner eller människor, förorenas den kristna kyrkoidén i sitt innersta: kyrkan blir en i förhållande till Gud självständig storhet, den blir mer eller mindre självändamål — när den drar blickarna till sig, drar den dem samtidigt bort från Gud. Detta medför i själva verket ett sekulariserande av kyrkoidén. Kyrkan ställes därmed på samma gång för högt och för lågt. Den ställes från en sida sett för högt, i samma ögonblick som den träder in såsom en självständig faktor i troslivet vid sidan om Gud, eller m. a. o. i samma ögonblick som den om än aldrig så litet blir självändamål. Men den ställes samtidigt — trots allt beprisande av kyrkan, som kan hänga samman därmed — för lågt, den sekulariseras: det blir icke uppenbart, att bekännelsen till kyrkan är

ingenting mindre än en bekännelse till Gud, eller, annorlunda uttryckt, att kyrkan till sitt väsen icke är något ringare än Guds helige Andes samfundsskapelse. Kyrkan har sitt existensberättigande däri, att den är uttrycket för den helige Andes helgande verksamhet, samt att den icke äger något annat syfte än detta — men just däri att kyrkan alltså icke äger något självändamål ligger dess ovanskliga höghet och outtömliga rikedom innesluten.

2. *Grundläggande bestämning av kyrkan.* Såsom Guds helige Andes samfundsskapelse är kyrkan det andliga livssammanhang, i vilket denna Ande är effektivt verksam. Vi ha ovan (§ 5) fattat kristendomens väsen såsom det av gudsgärningen i Kristus behärskade andesammanhang, i vilket livsenheten med Gud realiseras. Det andliga livssammanhang, om vilket här talas, är den kristna kyrkan. Gäller det att bestämma vad kyrkan till sitt egentliga väsen är, så måste det i första hand sägas: den är ett andligt livssammanhang, en andlig kontinuitet. Huru stor vikt man än eventuellt kan vara benägen att tillerkänna kyrkans yttre former och institutioner, så kan det dock aldrig sägas, att kyrkan till sitt väsen skulle vara en så eller så beskaffad institution. Institutioner och organisationer höra till kyrkans »kropp», men till sin själ är kyrkan ett andligt livssammanhang, ett de »heligas», de »troendes» samfund. I detta andliga livssammanhang är Guds helige Ande den skapande makten, han är byggherren, som uppbygger ett tempel av »levande stenar». Kyrkan skiljer sig från alla andra »andliga livssammanhang» därigenom att allt i densamma hänför sig till Andens på en gång samfundsskapande och helgande verksamhet. Kyrkan uppbygges och får sin tillvaro, i den mån som Guds helige Ande i de former som stå honom till buds (§§ 39—45) utför sitt helgande verk i människosjälarnas värld, eller m. a. o. i den mån som Guds med sig förenande, förlåtande, upprättande och samtidigt dömande kärlek här realiseras. Allt hänger i detta andesamfund på att Guds kärlek vinner herravälde. Luther ger därför ett expressivt uttryck åt kyrkans innersida, då han beskriver kyrkan såsom ett »Nådens konungarike» och då han i Stora katekesens förklaring till den tredje artikeln framhåller, att kyrkans

liv karakteriseras av »en ständig och oavlåtlig syndernas förlåtelse, både den som Gud skänker oss och den som vi ömsom öva mot varandra, i det att vi inbördes förlåta, fördraga och upprätta varandra».

Såsom den helige Andes samfundsskapelse är kyrkan *»helig»*, ett »de heligas samfund». Kyrkans helighet grundar sig icke på vare sig en institutionell helighet eller på att kyrkan skulle vara ett avgränsat samfund av »heliga» i betydelsen av fullkomliga människor. Utan den grundar sig helt och hållet på den heliga andemakt, som här är verksam. Skall det kunna bliva visst för tron, att det här i världen finns ett de heligas samfund, så kan denna visshet ej grundas på konstaterandet av någon viss grad av, än mindre någon fullkomlig mänsklig helighet. Liksom tron grundar vissheten om livsenhet med Gud allenast på Guds förlåtande kärlek, så kan den icke heller grunda vissheten om kyrkans helighet på något annat än på förefintligheten av den gudomliga kärlekens nyskapande makt. Med intuitiv skarpblick har Luther sett och hävdat, att samma grundsats som här gäller för det enskilda troslivet också gäller för kyrkans liv. Han skriver härom i den stora Galaterbrevskommentaren (utläggningen av kap. 1, vers 2): »att du och jag äro heliga, likaledes att kyrkan är helig — — det härrör icke av vår eller av dess egen helighet, som vi skapa genom vårt görande och låtande, utan det härrör från annat håll och kommer därav att vi äga sådana makter, genom vilka vi bliva helgade[1]». De makter, på vilka Luther här tänker, äro, såsom av sammanhanget framgår, evangeliet i dess olika former: »kyrkan är över hela jorden, där evangeliet och sakramenten finnas». Men dessa makter kunna då icke fattas såsom ett slags vilande skatt, så som man understundom inom lutherdomen varit benägen att tänka, så snart som man nämligen fattat de »nådemedel», genom vilka Anden verkar, på ett mer eller mindre mekaniskt sätt (jmfr § 39). Kyrkan är där, varest människor »bliva helgade», varest Anden är verksam i och genom sina »medel». På denna Andens verksamhet och på intet annat grundar sig kyrkans helighet. Och likaså har trons förvissning om denna heliga kyrkas tillvaro sin grund i intet annat än däri, att tron — mitt ibland allt som här i världen

[1] Jmfr härtill Aulén, Den lutherska kyrkoidén, sid. 47 ff.

inom oss och omkring oss vill vittna mot tillvaron av en helig kyrka — skönjer Andens genom tiderna fortgående, Guds kärleksvilja förverkligande, helgande och därmed kyrkobyggande gärning.

Då Guds kärleksvilja förverkligar sig genom kristusgärningen och hans samfundsskapande Ande alltså också är Kristi Ande, ja, då Andens verk till sin innersta halt tillika är ett Kristi eget fortgående verk (jmfr § 23), så är kyrkan såsom den helige Andes samfundsskapelse tillika — för att begagna Efeserbrevets uttryck — »Kristi kropp». Kyrkan har sin grund och sitt bestånd i Kristi gärning: »från honom hämtar hela kroppen sin tillväxt, till att bliva uppbyggd i kärlek» (Ef. 4: 16). När man inom kristenheten sedan gammalt gärna har velat beteckna den första pingstdagen såsom kyrkans födelsedag, har detta i själva verket en djup mening, försåvitt som kyrkan är till såsom den helige Andes samfundsskapelse och som denna Andens samfundsskapelse förutsätter Jesu fullkomnade livsverks övergång genom upphöjelsen i Kristi fortgående verk.

3. *Kyrkans gränser.* Är kyrkan det andliga livssammanhang, som får sin tillvaro genom Guds Andes helgande verksamhet, så följer därav, att kyrkans gränser endast kunna bestämmas av Andens makt att utföra helgelsens verk. Kyrkan sträcker sig så långt som Andens effektiva verksamhet sträcker sig, men den upphör där Andens makt att verka upphör. Där Anden verkar, där är Guds kyrka i färd med att uppbyggas, men där Anden icke verkar, där är icke heller någon Guds kyrka. Därför att Anden verkar alltjämt, är kyrkan till i vardandets form: dess gränser undergå en ständig förskjutning.

Alla försök att draga upp fasta yttre gränser kring kyrkan, måste därför med nödvändighet stranda — vare sig man vill finna sådana gränser genom att hänvisa till någon viss institutionell organisationsform eller genom att avskilja vissa människor, vilka tillsammans skulle bilda en »ren församling». Skulle man vilja säga, att tillhörigheten till kyrkan bestämmes av dopets undfående och att alla döpta utgöra kyrkan, så har man därmed i själva verket sagt på en gång för mycket och för litet. För mycket: även om man aldrig så starkt skulle vilja hävda dopets karaktär av att vara ett effektivt »nådemedel», så låter

det sig icke hävdas, att Andens helgelsegärning effektivt realiseras hos alla döpta. Men på samma gång för litet: ty det låter sig icke heller hävdas, att Andens helgelsegärning med absolut nödvändighet förutsätter dopet såsom genomgångsform, att Anden alltså endast skulle kunna verka på dopets grundval. Kyrkans *gränser* kunna således icke fattas såsom sammanfallande med människornas delaktighet av det kristna dopet — men därmed är å andra sidan ingenting sagt, som på något sätt skulle förringa dopets betydelse såsom kyrkoorganisatorisk grundval eller såsom nådemedel (jmfr härtill §§ 42 och 47). Å andra sidan låter det sig icke heller göra att draga upp fasta yttre gränser kring kyrkan genom att söka konstatera vilka människor som verkligen blivit helgade och att så låta kyrkan sammanfalla med vissa förment »rena församlingar». Detta betyder nu icke att vi överhuvudtaget icke skulle kunna skönja något av Andens helgande gärning i människohjärtana. Men omöjligheten av att på detta sätt draga upp fasta yttre gränser har sin grund däri, att vi människor icke äga något privilegium på att vara utslagsgivande myndighet i detta stycke, att vi endast kunna tillvälla oss en dylik domsrätt genom att sätta oss i Guds ställe — vilja vi här utöva Guds domsrätt, så uppnå vi icke annat än att vi våldföra oss på det andliga livet. Därför blir det därvid, att kyrkans gränser endast dragas av Andens makt att utföra sitt på en gång helgande och kyrkobyggande verk. Detta betyder icke något utsuddande av kyrkans gränser: det är tvärtom den enda bestämning av kyrkans gränser, som *icke* utsuddar dess gränser, under det att varje annan bestämning är ägnad att fördunkla var gränsen kring de heligas samfund går. Därför att kyrkans gränser endast dragas av Andens makt att verka, är den kristna kyrkan slutligen en »*allmännelig*» kyrka. Alla andra gränslinjer äro ägnade att förrycka denna dess karaktär och att — genom att sätta former över Anden — giva kyrkan en sekterisk prägel.

4. *Kyrkans enhet.* Liksom kyrkans helighet och allmännelighet har sin grund däri, att kyrkan är till såsom en Andens samfundsskapelse, så har också kyrkans enhet sin grund i detta samma. Den kristna kyrkan äger på en gång elasticitet och fasthet. Dess

gränser äro underkastade en ständig förskjutning, de kunna icke heller dragas upp såsom fasta yttre gränser. Men detta betyder alldeles icke, att kyrkan skulle sakna fasthet och inre enhet. Dess fasthet och enhet har i sista hand sin grund däri, att den Ande, som bygger kyrkan, icke är någon vag och obestämbar ande, utan såsom Guds av kristusgärningen präglade Ande, såsom den gudomliga kärlekens egen Ande, äger en i högsta grad bestämd och utpräglad kvalitet. Den kristna kyrkans enhet är därför primärt en Andens enhet (1 Kor. 12: 11 ff., Ef. 4: 3 f.): den livsenhet med Gud, som realiseras genom Andens helgelsegärning, är tillika livsgemenskap mellan dem, som Guds Ande helgar (jmfr ytterligare § 49).

§ 38. Kyrka och kristendom.

Kristendomen har sin tillvaro såsom kyrka. De enskilda kristna stå icke isolerade och icke heller i prioritetsförhållande till kyrkan. Kyrkan är »modern som föder och fostrar var och en kristen».

Den kristna kyrkan är icke något sekundärt i förhållande till kristendomen — kristendomen är tvärtom till såsom kyrka. Den kristna tron är livsenhet med Gud, själens omedelbara gudsumgänge, men denna tro kan endast vinna liv och existera i och genom det kristna andesammanhanget. Kyrkan är så, enligt Luthers kända ord i den stora katekesen, »modern som föder och fostrar var och en kristen». Tron vinner liv genom den direkta kontakten med det levande andesammanhanget (jmfr § 2, mom. 3; § 3, mom. 4; § 4, mom. 4; § 23). Det skulle överhuvud icke kunna talas om någon Guds trosväckande uppenbarelse, försåvitt hans uppenbarelse icke vore ständigt fortgående och mötte oss människor såsom en levande makt i det närvarande. Det av Guds Ande behärskade andelivet är bäraren av denna alltjämt fortgående gudomliga uppenbarelse. Det är — för att begagna evangeliets egen bild — den heliga eld, som alltjämt brinner ibland oss, och från vilken en gnista faller in i våra själar och

tänder upp — detta är historien om, huru tron alltjämt vinner liv i människosjälarnas värld. Det är fullkomligt verklighetsfrämmande och alltså direkt missvisande att vilja tala om trons tillblivelse med förbiseende av kyrkan såsom det andliga livssammanhang, i vilket Guds Ande alltjämt är verksam. Trons livsvillkor låter sig icke skildras så, att den enskilda människan skulle stå här isolerad med »den historiske Jesus» eller med nya testamentets kristusbild. Trons verkliga läge är i stället detta, att det andliga livssammanhang, av vilket tron får sitt liv och i vilket den enskilda människan inställes, öppnar ögonen för den verkliga, den gudomliga meningen med det på korset fullkomnade livsverket liksom också för betydelsen av Kristi alltjämt fortgående gärning. Detta är den egentliga innebörden av de i vår föregående framställning anförda orden om, att ingen kan säga: Jesus är Herre utan genom den helige Ande och att Fadern »drager till Sonen». Gudstron fullkomnas i och genom kristustron: den kristna tron blir först vad den kan bliva, i den mån som kristusgärningen förverkligas hos den enskilde. Men den enskilda människan finner icke Kristus utanför, vid sidan av den kristna kyrkans andliga livssammanhang, utan i detta livssammanhang.

Det ligger därför en djup sanning i Augustini, av den evangeliska teologien ofta men icke desto mindre endast med halv rätt smädade sats: »jag skulle icke kunna tro evangelium, om icke den allmänneliga kyrkans auktoritet förmådde mig därtill». Visserligen har den av Augustinus här framhävda auktoritetstanken en legalistisk färgton, som ger anledning till berättigade invändningar. Men försåvitt som det i »den allmänneliga kyrkans auktoritet» ligger en hänvisning till det andliga livssammanhanget, återspeglar det Augustinska ordet i själva verket troslivets faktiska läge: det säger oss då, att »evangeliets» eller kristusgärningens verkliga innebörd upplåter sig för oss och verifieras i och genom det levande andesammanhang, där denna gärning effektueras — och Augustini uttalande visar sig så ligga i linje med Luthers ord om kyrkan såsom modern, vilken föder var och en kristen. I betraktande av dessa trons existensvillkor kan man icke precis säga, att Schleiermachers berömda formel om förhållandet mellan »katolicism» och »protestantism» är synnerligen träffande, när han bestämmer motsättningen mellan dem därhän, att »protestantismen gör den enskildes förhållande till kyrkan beroende av hans förhållande till Kristus och katolicismen den enskildes förhållande till Kristus beroende av hans förhållande till kyrkan»[1]. Av denna formel att döma skulle kyrkan, vad »protestantismen» vidkommer, endast intaga en sekundär ställning i förhållande till den kristna tron, och framhävandet av kyrkans, det andliga livssammanhangets betydelse för den enskildes kristna tro skulle stämplas såsom något för den romerska kristendomsformen specifikt och såsom endast något särkristet. Mycken verklighetsfrämmande »protestantisk» individualism har under tidernas lopp åberopat sig på denna schleiermacherska formel. Att den går stick i stäv mot Luthers nyss anförda ord, är utan vidare uppenbart, och man kunde ju redan av denna orsak hava grundad anledning att betvivla, att Schleiermacher verkligen givit en tillfredsställande bestämning av det för evangelisk kristendom karakteristiska. Men det märkliga är, att Schleiermachers formel också går stick i stäv mot vad han själv annorstädes i Der christliche Glaube utfört. I inledningen till sin framställning av »det kristna nådesmedvetandet» har Schleiermacher nämligen med synnerlig energi betonat, hurusom »alla närmanden till salighetens tillstånd hava sin grund i ett nytt, av Gud verkat andligt livssammanhang» (»Gesammtleben»); och han värjer sig uttryckligen mot den fingerade invändningen, att denna tankegång med dess starka betonande av den kristna trons förankring i det andliga livssammanhanget skulle vara säregen för romersk kristendomsuppfattning eller innebära något närmande till densamma och ett uppgivande av vad som måste sägas vara karakteristiskt för evangelisk kristendom. Motsättningen mellan evangelisk och romersk kristendom kan, enligt den tankegång Schleiermacher nu utvecklar, icke fattas så, att den ena av dessa skulle betona samfundets prioritet till den enskilde och den andra den enskildes i förhållande till samfundet. Vari motsättningen egentligen ligger kan, säger Schleiermacher här uttryckligen, endast komma i dagen genom ett aktgivande på, huru man å ömse sidor *närmare* uppfattar dels troslivets realiserande hos den enskilde

[1] Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 24.

och dels det kristna samfundets karaktär[1]. Med dessa ord har Schleiermacher i själva verket brutit staven över sin förut uppställda formel angående förhållandet mellan evangelisk och romersk kristendom. Schleiermacher har rätt i att man icke gärna kan bestämma olikheten mellan dessa båda kristendomsformer på annat sätt än genom ett fixerande av de olika sätt, på vilka man fattar troslivets närmare utgestaltning och det kristna samfundets karaktär. Och han har tillika genom den tanke, som här möter och som f. ö. trots formeln i § 24 är en ledande grundtanke i Der christliche Glaube — i stark motsats till den på hans egen tid gängse rationalistisk-individualistiska kristendomsåskådningen — klart insett och hävdat den vitala betydelse som det levande andesammanhanget eller m. a. o. den kristna kyrkan äger för *allt* vad kristet trosliv heter.

Slutligen må det här tilläggas, att det kristna trosliv, som har sin rot i det kristna andesammanhanget, också har sitt bestånd i en ständig växelverkan med detta. Kyrkan icke bara föder, utan den »fostrar» också var och en enskild kristen. Att avspärra sig från detta andliga livssammanhang betyder att döma sig själv till att leva på indragning och förknappning, och det betyder på samma gång en egocentrisk avstängdhet och självtillräcklighet, som icke svarar mot den kristna gudstrons karaktär: tron lever icke för sig själv — för tron är livsgemenskapen i de heligas samfund icke något sekundärt, utan den ligger i själva verket omedelbart innesluten i trons livsenhet med Gud (jmfr härtill ytterligare § 48).

B.

KYRKANS KONSTITUTIVA FAKTORER

§ 39. Den helige Andes verksamhetsformer.

1. De verksamhetsformer, vilka Guds Ande använder vid kyrkans uppbyggande, benämnas enligt gängse terminologi nådemedel. Dessa den kristna kyrkans konstitutiva faktorer

[1] Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 87, tesen och moment 3.

äro i främsta rummet Guds heliga ord, de heliga sakramenten, helgonen och bönen.

2. »Nådemedlen» få därvid icke fattas på ett opersonligt och mekaniskt sätt såsom en faktor, vilken skulle såsom något tredje stå emellan Gud och människosjälen: om något är ett »nådemedel», så är det detta endast därför att och så till vida som Gud däri genom träder i *omedelbar* förbindelse med människosjälen.

3. Nådemedelsbegreppet äger på en gång elasticitet och fasthet: å ena sidan låter det sig icke i yttre måtto fixeras vilka ord, gärningar eller personer, som äro nådemedel; å andra sidan är allt vad nådemedel heter bestämt av kristusgärningen.

1. *Kyrkans andliga kraftcentra.* Den kristna kyrkan har i det föregående primärt fattats såsom det av Guds helige Ande skapade och bestämda andliga livssammanhang, i vilket livsenheten med Gud realiseras. När den kyrka, om vilken tron talar, alltså icke är endast en tom, abstrakt idé, utan i stället en innehållsfylld verklighet, som gör sig förnummen såsom en livsmakt i människosläktets historia, måste vi nu närmast fråga efter de verksamhetsformer, de redskap, som Anden använder vid sin kyrkobyggande gärning, eller m. a. o. efter kyrkans konstitutiva faktorer. Vill man här, såsom ofta skett, tala om kyrkans »kännetecken» (notæ), så är detta befogat, för så vitt som nämligen dessa kännetecken fattas aktivt såsom kyrkans andliga kraftcentra, såsom de skapande, livgivande makter, av vilka kyrkan för sitt inre liv är beroende. Dessa kyrkans konstitutiva faktorer har teologien med förkärlek benämnt »nådemedel». Mot denna term kunna visserligen åtskilliga befogade invändningar göras. Det har visat sig, att den icke så sällan lett till en viss mekaniserande uppfattning av de verksamhetsformer Guds Ande använder vid sin kyrkobyggande gärning — själva uttrycket nåde*medel* leder lätt tanken i den riktningen, att det här skulle vara fråga om något från den gudomlige Anden skilt, om vissa yttre medel, som Anden skulle taga i sin tjänst. Å andra sidan har dock denna term den förtjänsten att den åskådliggör hurusom allt i kyrkan syftar till uppbyggandet av ett »Nådens

konungarike» (§ 37, mom. 2), ett rike där Gud realiserar sin kärleks herravälde. Termen nådemedel låter sig därför brukas under förutsättning av att Anden icke fattas såsom någon från nådemedlen skild storhet, utan som dessas levande kraft (jmfr ytterligare mom. 2).

Gäller det nu närmast att fixera, *vilka* dessa nådemedel, dessa kyrkans andliga kraftcentra äro, så möta vi här, såsom välkänt är, skiftande föreställningar inom kristenheten. Under det att den romerska kyrkan hänvisat till sakramenten såsom det väsentliga, för att icke säga det enda nådemedlet, har den äldre evangeliska teologien som regel framhävt tvenne huvudformer av nådemedel, nämligen i första hand »ordet» och vid dess sida sakramenten, närmare bestämt de två sakramenten dop och nattvard. Nu måste det emellertid sägas, att båda dessa sätt att bestämma nådemedelsbegreppets omfång äro präglade av en viss snävhet, som icke ger något tillfredsställande uttryck åt kyrkans andliga kraftcentra i deras fulla rikedom. En på en gång långt vidare och långt rikare syn på saken möter oss i Luthers klassiska ord om evangelium i de schmalkaldiska artiklarna (III, 4): »Gud är översvinneligen rik och mild i sin nåd och godhet: först genom det muntliga ordet, varigenom syndernas förlåtelse predikas i hela världen, och detta är evangelii egentliga ämbete; för det andra genom dopet; för det tredje genom altarets sakrament; för det fjärde genom nyckelarnas makt, så ock genom inbördes samtal och broderligt tröstande.» Tvenne ting äro i detta Lutheruttalande särskilt beaktansvärda: för det första, att Luther icke här, såsom det senare inom den äldre evangeliska teologien blev brukligt, inskränker ordets nådemedel endast till bibelordet, utan starkt framhäver det »muntliga», levande ordet — förkunnelseordet: samt för det andra, att han vid sidan om de övriga omtalade nådemedlen ställer de kristnas »inbördes samtal och broderliga tröstande» eller m. a. o. det nådemedel, som Pehr Eklund gärna kallar »umgängelseordet»[1] eller som vi också skulle kunna benämna personligheternas nådemedel. Denna sistnämnda form av nådemedel var ju f. ö. ingalunda något okänt för den romerska kyrkan — låt vara att det *sätt*, på vilket »helgonen» här fattas såsom nådemedel måste giva

[1] Pehr Eklund, Evangelisk Fadervårsdyrkan, sid. 285.

anledning till grava invändningar från den kristna trons synpunkt (§ 44). Fullföljande Luthers intentioner med deras rikare och vidare syn på kyrkans krafteentra skulle vi alltså kunna fixera tre huvudformer av nådemedel: Anden utför sitt kyrkobyggande verk i ordets, handlingens och det personliga livets form.

Men till dessa huvudformer lägga vi ännu en: bönen. Även om teologien icke i allmänhet haft för vana att betrakta bönen som en av nådemedlens huvudformer, så torde det knappast kunna på allvar bestridas, att bönen är ett väsentligt »kännetecken» på kyrkans tillvaro, eller m. a. o. ett kyrkans andliga krafteentrum — och i själva verket icke heller att bönen måste betecknas såsom ett nådemedel. Vi kunna därför i detta hänseende sluta oss till Schleiermachers förfaringssätt i der christliche Glaube: i den avdelning, som utreder »kyrkans väsentliga och oföränderliga grunddrag», avslutar Schleiermacher, efter att ha behandlat ordet, sakramenten och »nyckelarnas ämbete», sin framställning med en utredning om »bönen i Jesu namn». Återhållsamheten med att tala om bönen såsom ett nådemedel har väl snarast väsentligen haft sin grund däri att man betraktat bönen exklusivt såsom en människans väg till Gud: då nådemedlen däremot måste betraktas såsom Guds väg till oss, har — vill man säga — bönen icke karaktär av nådemedel. Det är emellertid uppenbart nog, att denna argumentation mot bönen såsom nådemedel icke är särdeles bärkraftig, alldenstund ju bönen icke bara är en vår väg till Gud, utan på samma gång icke mindre en Guds väg till oss, en form genom vilken Gud realiserar sin kärleksvilja (jmfr § 45), alltså ett »nådemedel».

2. *Nådemedlen såsom formen för Andens omedelbara verksamhet.* Såsom nyss nämndes, har själva uttrycket nådemedel en viss benägenhet att leda tanken till en mer eller mindre mekanisk uppfattning av den gudomliga Andens sätt att verka: nådemedlen fattas lätt såsom en storhet, vilken såsom något tredje står emellan Gud och människan, medan de i själva verket äro ingenting mindre än former för Guds omedelbara umgängelse med människan. Inom kristenhetens historia kunna vi därför ofta iakttaga en viss slitning mellan å ena sidan en mekanisk nåde-

medelsuppfattning och å den andra en opposition mot tanken på nådemedel, som utgår från att hänvisningen till vissa nådemedel är ägnad att förtaga det kristna gudsförhållandets omedelbarhet: människan kommer icke till Gud, utan endast till vissa »nådemedel», vilka s. a. s. träda i Guds ställe. Under trycket av denna motsättning uppstår frågeställningen: verkar Gud omedelbart eller verkar han genom medel? Den svärmisk-mystiska tankegången vill avgöra sig till förmån för det förstnämnda alternativet. Det är mer än förklarligt att denna opposition mot »nådemedlen» åter och åter vill tränga sig fram inom kristenheten: den har sin förutsättning i det stelnade och mekaniserade nådemedelsbegrepp, som onekligen ofta gjort sig gällande icke bara inom den romerska utan också inom den evangeliska teologien, och som i sista hand återgår på att Gud fattas såsom ett extramundant väsen, vilket tronar i upphöjd avskildhet och därför endast kan göra sig förnummet genom vissa mellanhänder. Den kristna tron har emellertid på goda grunder värjt sig mot en åskådning, som vill vinna omedelbarhet åt gudsförhållandet på nådemedlens bekostnad. Att slå in på denna väg betyder i grunden ett undanskjutande av den levande gudsuppenbarelsen — vägen leder därför icke heller till den sökta omedelbarheten. Risken är tvärtom att gudsförhållandet nu blir innehållstomt, ja, att vi i själva verket icke komma utanför det egna jagets trollkrets (jmfr framställningen om mystiken § 35, mom. 1). Den mekaniska uppfattningen av nådemedlen kan därför icke ersättas av negationen, utan endast av en fördjupad inblick i nådemedlens karaktär, för vilken det blir uppenbart, att den ovan omtalade frågeställningen saknar existensberättigande samt att Gud, enligt trons sätt att se, verkar omedelbart, just när han verkar »genom medel». Ingen tanke kan vara tron mera främmande än den, att nådemedlen skulle kunna betraktas såsom en självständig, mellan Gud och människan stående faktor och därmed förtaga gudsförhållandets omedelbarhet. Nådemedlen äro tvärtom ingenting annat än de former, genom vilka Gud alltjämt realiserar sin kärleksvilja. Gud giver i nådemedlen icke bara vissa, från honom själv åtskilda gåvor, utan han giver ingenting mindre än sig själv. Varhelst tron ställes inför ett Guds nådemedel, där ställes den inför Gud själv,

inför Gud såsom den omedelbart och effektivt verksamme Guden. Nådemedlen säga oss, att Gud icke är endast den avlägsne, från oss skilde Guden, utan att han är den i det närvarande verksamme, levande Guden, som alltid och allestädes verkar »omedelbart», varhelst han verkar.

3. *Nådemedlens elasticitet och fasthet.* Nådemedelsbegreppet äger, såsom av det föregående framgår, en vittgående elasticitet. Den kristna tron har intet intresse av att i detalj söka fixera *vilka* ord, gärningar och personligheter, som framträda såsom nådemedel — den måste tvärtom ställa sig avvisande mot försöken att uppdraga dylika fasta gränser av den anledningen att sådan gränsreglering ovillkorligen skulle leda till en avknappning av den rikedom, som ligger i nådemedelsbegreppet. I fråga om denna elasticitet förefinnes en viss gradskillnad mellan de olika nådemedlen, i det att rörligheten kan sägas framträda minst i avseende på sakramentens nådemedel och starkast med avseende på bönens. Men all denna vittgående rörlighet utesluter icke, att nådemedlen samtidigt äga en orubblig fasthet. Låter nådemedelsbegreppet sig icke fixeras genom yttre gränslinjer, så låter det sig i stället så mycket mera fixeras genom den inre halt, som präglar allt vad nådemedel heter. Nådemedelsbegreppets fasthet härrör då därav, att Kristus är den gudomliga uppenbarelsens herre och att Andens kyrkobyggande verk genomgående innebär ett realiserande av kristusgärningen. Den kristna tron känner intet nådemedel, som icke är alltigenom präglat och bestämt av kristusgärningen. Ordet såsom nådemedel — både skriftord och förkunnelseord — har sitt centrum i honom som själv är »Ordet». Sakramenten äro likaledes oupplösligen förbundna med kristusgärningen: dopet är ett dop i Faderns, Sonens och den helige Andes namn, och nattvarden får helt och hållet sitt innehåll av den gudomliga kärleksviljans på självutgivelsens väg segrande genombrott i kristusgärningen. Om personligheter äro nådemedel genom själva sin livsvandel, så äro de detta därför att och så till vida som kristusgärningen här realiseras, så till vida som dessa personligheter äro »en Kristus för sin nästa». Och vad slutligen bönen beträffar, är bönen såsom nådemedel en bön i Kristi namn — den är just såsom

sådan förbunden med bönhörelse, eller m. a. o.: den är såsom sådan en Guds väg till människosjälen. Kristus är alltså nådemedlens behärskande kraft. Detta ligger f. ö. redan inneslutet däri, att nådemedlen äro den helige Andes verksamhetsformer, eftersom den helige Ande tillika är Kristi Ande.

§ 40. Guds heliga ord.

1. Ordet såsom nådemedel möter oss i form av ett i den kristna kyrkan oavlåtligt framburet, levande vittnesbörd om Gud och hans gärningar. Detta vittnesbörd är buret och uppfyllt av helig ande samt bevisar sin kraft och sin gudomliga myndighet genom det »den helige Andes inre vittnesbörd», som i människohjärtana betygar det vara ingenting mindre än ett Guds heliga ord.

2. Den omständigheten att detta vittnesbörd är ständigt fortgående innebär intet undanskjutande av bibelns dominerande ställning såsom nådemedel. Denna har sin grund däri, att vårt nya testamente för oss är det grundläggande vittnesbördet om kristusgärningen. Bibelns rätt att intaga denna plats beror alltså på dess centrala innehåll och dess egen andekraft samt betygar sig därigenom att den åter och åter visar sig vara den framför andra livgivande och förnyande kraften inom kristenheten.

Anm. Det gamla testamentet har betydelse såsom nådemedel, i den mån som det står i inre andligt sammanhang med det nya testamentets centrala innehåll.

1. *Det levande vittnesbördet.* När tron i »ordet» ser ett för den kristna kyrkan grundläggande nådemedel, har detta sin grund däri, att det ord, om vilket här är fråga, betygar sig såsom ett Guds ord. Tron mottager ordet »icke såsom människoord, utan såsom Guds ord» (1 Tess. 2: 13, jmfr Gal. 1: 11). Allt hänger för tron på att det är Gud som talar. Men detta gudsord möter alltid tron i det mänskliga vittnesbördets dräkt, i bekännelsens

form. Det finnes intet gudsord som icke har detta vittnesbördets karaktär — detta gäller icke bara om det i kyrkan ständigt förkunnade gudsordet, utan lika mycket om det gudsord, som möter i den kristna trons heliga urkunder. Tron äger intet »objektivt» gudsord i *den* meningen, att gudsordet skulle framträda s. a. s. naket, utan det mänskliga trosvittnesbördets förmedling. Ordet framträder alltså närmast såsom ett levande och livgivande vittnesbörd. Detta vittnesbörd upphör aldrig, det är icke begränsat till någon viss tid eller någon viss bok, utan det löper i stället såsom en levande kontinuitet fram genom tiderna, uppträdande i olika former, i tal och skrift, i predikan och psalm o. s. v. Det var icke utan skäl Luther i de schmalkaldiska artiklarna särskilt framhävde det muntliga ordet, genom vilket syndernas förlåtelse, den gudomliga kärlekens evangelium, förkunnas i hela världen — Luthers hävdande av detta ständigt fortgående, levande vittnesbörd står såsom en skyddsvakt gentemot allt mekaniserande och all otillbörlig begränsning av ordets nådemedel.

Men att Ordet så framträder i det mänskliga vittnesbördets form betyder nu icke att Ordets karaktär av ett omedelbart gudsord härigenom skulle upplösas eller ens inskränkas. När Ordet gör sig gällande såsom ett nådemedel, innebär detta tvärtom att tron här finner Gud själv vara den som talar, eller m. a. o. att tron finner detta vittnesbörd vara buret av ande och kraft, vara ett av Guds helige Ande inspirerat ord. Tron finner Guds Ande vara levande verksam *i* detta vittnesbörd: »Anden är den som vittnar» (1 Joh. 5: 6). Det råder här — för att tala med den gamla evangeliska teologien — en mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua[1]. Denna gamla evangeliska teologi leddes av en riktig, d. v. s. av en mot trons sätt att se svarande, intention, när den vid den s. k. Rahtmannska striden — närmast vad Skriften såsom nådemedel beträffar — vände sig mot den föreställningen, att skriftordet väl skulle innesluta Guds vilja, men icke Guds kraft, samt att kraften skulle komma från den vid sidan av Ordet i människosjälen verkande Anden. Man fann häri på goda grunder ett undergrävande av Skriftens betydelse såsom nådemedel. I själva verket låg det i den be-

[1] Hollazius, Examen theologicum acroamaticum, II, sid. 452.

kämpade föreställningen ett fördunklande av Ordets karaktär av att vara ett levande vittnesbörd. Det *sätt*, på vilket den gamla evangeliska teologien härvid hävdade Andens inneboende i skriftordet, var visserligen — genom talet om bokstavsinspirationen och om att Anden även »utom bruket» innebodde i Skriften — synnerligen bristfälligt samt ledde till en i hög grad mekanisk nådemedelsuppfattning. Men detta hindrar icke, att det i själva intentionen låg något djupt berättigat, nämligen en insikt om att Ordets nådemedelskaraktär alltid vilar därpå, att Anden är levande verksam i det mänskliga trosvittnesbördet och att Ordet just därför icke bara är människors ord, utan ett Guds eget ord.

Liksom Ordet såsom nådemedel har sin kraft och sin gudsordskaraktär därav att det är buret och fyllt, »inspirerat» av Guds helige Ande, så har det också sin verifikation genom den helige Andes inre vittnesbörd (jmfr § 7, mom. 3). Alla försök att på någon annan väg verifiera Ordets karaktär av gudsord äro fruktlösa: skulle denna verifikation saknas, spanar man förgäves efter andra verifikationer; finnes den, har den kristna tron intet intresse av att söka åstadkomma någon annan bevisning. Ordet kan endast för tron verifieras såsom ett gudsord, och denna bevisning kan endast ske genom Andens inre vittnesbörd: »Gud måste säga dig i hjärtat: det är Guds ord» (Luther). Ordets gudomliga myndighet har ingen annan väg att betyga sig än genom den inre överbevisningen: »Anden själv vittnar med vår ande» (Rom. 8: 16). Detsamma kan också uttryckas så: Ordet överbevisar genom sin egen inneboende kraft. Detta är då så långt ifrån en upplösning av Ordets gudomliga auktoritet, att det tvärtom innebär det starkast tänkbara hävdande av denna auktoritet. Tron böjer sig icke under gudsordet på grund av något subjektivt godtycke, utan därför att den här möter en gudomlig myndighet, från vilken det icke gives någon appell, en andlig myndighet, inför vilken tron icke har något annat val än ren och obetingad underkastelse.

2. *Det levande vittnesbördet och Skriften.* När vi i det föregående så starkt accentuerat Ordets karaktär av att vara ett ständigt fortgående, levande vittnesbörd, eller m. a. o. understrukit

den elasticitet, vilken Ordet såsom nådemedel äger, ligger det häri på intet sätt något undanskymmande av bibelns ställning såsom nådemedel, såsom andligt kraftcentrum för den kristna kyrkan. Tvärtom betygar sig just från denna utgångspunkt bibeln, eller närmare bestämt det nya testamentet, såsom själva centrum i fråga om Ordets nådemedel. Tron måste även i fråga om bibeln konstatera, att dess gudsord möter i det mänskliga trosvittnesbördets form, såsom det redan i föregående moment framhållits. Och den isolerar icke bibeln från det övriga inom kristenheten fortgående vittnesbördet. Liksom Ordet såsom gudsord och nådemedel icke upphört med bibelbokens avslutning, så har det icke heller begynt sin tillvaro med bibeln (jmfr § 10, mom. 4): kyrkan har icke sin grund i bibeln, utan tvärtom bibeln i kyrkan — bibeln är ett utslag av det levande andesamfundets vittnesbörd. Men detta hindrar icke, att det nya testamentets gudsord intar en obestridbar ledareställning inom den kristna kyrkan. Denna särställning har då icke sin grund i någon utvärtes, legalistisk auktoritet, som skulle tillkomma bibelns trosvittnesbörd till åtskillnad från allt annat trosvittnesbörd. Utan det har sin rent sakliga grund i det faktum, att det nya testamentet för oss liksom för alla kommande tider är det grundläggande vittnesbördet om den gudomliga kärlekens segergärning i Kristus. Det som ger det nya testamentet dess ställning såsom själva centrum av Ordets nådemedel är alltså ingenting annat än dess eget andliga innehåll. Ett undanskjutande av det nya testamentet från dess ledareställning skulle endast kunna tänkas förekomma, för det fall att Kristus kunde avsättas från sin ställning såsom uppenbarelsens herre. Men för så vitt som kristendomen har sin tillvaro såsom ett av gudsgärningen i Kristus behärskat andeliv, och för så vitt som denna kristusgärning *alltjämt* i det fortgående andesammanhangets ljus betygar sig såsom den gudomliga kärleksviljans segrande genombrott, framstår också det nya testamentet ovillkorligen såsom Ordets centrum, såsom det oersättliga, allt behärskande gudsord, vilket till följd av sitt innehåll präglar hela det kristna andelivet. Bibelvittnesbördet är på en gång den grund, på vilken allt övrigt trosvittnesbörd vilar, och riktgivande för detta vittnesbörd.

Sin rätt att intaga denna ledareplats har ock det nya testa-

mentet tiderna igenom rikligen betygat. Det har betygat sig såsom den kristna kyrkans oförlikneliga och outtömliga kraftcentrum. Det finnes icke någon förnyelse i kristenhetens liv, som icke hämtat kraft från det nya testamentet, och som icke *blivit* förnyelse just därigenom att kraften hämtats från detta håll. I den mån som det kristna vittnesbördet däremot avlägsnat sig från detta kraftcentrum, har det försvagats och mist sin inre styrka. Detta förhållande visar mera än något annat vad nya testamentet betyder såsom den kristna kyrkans andliga kraftcentrum. Just när det bibliska trosvittnesbördet icke isoleras, utan i stället ses i sitt sammanhang med allt annat levande kristet trosvittnesbörd, betygar bibeln sin överhöghet såsom kristenhetens livsbok framför alla andra, såsom dess centrala gudsord.

Anm. När den kristna kyrkan också upptagit det gamla testamentet i sin kanon, betyder detta icke, att det gamla testamentet därmed skulle äga en med det nya jämbördig ställning. En dylik, i själva verket på en legalistisk uppfattning av skriftauktoriteten vilande, åskådning strider mot det faktum, att den kristna tron i Kristus finner uppenbarelsens herre. På grund av det vidsträckta inflytande, som den legalistiska auktoritetsuppfattningen ägt inom kristenheten, har bruket av det gamla testamentet såsom kristen huvudurkund visat sig vara förbundet med synnerligen stora risker och ofta medfört ett fördunklande av den kristna trons gudsbild.[1] Botemedlet häremot ligger icke i frigörelse från det gamla testamentet, utan i frigörelse från den legalistiska auktoritetsuppfattningen. Det gamla testamentet blir under sådana förhållanden ett andligt kraftcentrum, ett nådemedel för den kristna kyrkan, endast i den mån som dess innehåll låter sig legitimeras inför den centrala gudsgärning, om vilken det nya testamentet vittnar.

§ 41. De heliga sakramenten.

1. Bredvid det levande vittnesbördet i Ordet stå såsom konstitutiva faktorer för Andens samfundsskapelse också vissa heliga handlingar, de s. k. sakramenten. Gränsen kring dessa sakra-

[1] Jmfr. Harnack, A. von, Marcion, sid. 247 ff.

ment har varit relativt flytande, men bland de handlingar, om vilka här kan vara tal, träda tvenne i förgrunden: dop och nattvard. Deras särställning beror icke endast på historiska grunder, utan framför allt därpå att de båda, var på sitt sätt, giva ett koncentrerat uttryck för kristendomens väsentliga innehåll.

2. Bruket av sakramenten såsom nådemedel har visat sig vara förbundet med vissa påtagliga risker, som sammanhänga med sakramentsidéns utomkristna förbindelser och framför allt yttra sig däri att den »nåd», som förmedlas genom sakramenten, kan neddragas till ett plan nedom den personligt fattade livsenheten med Gud. Botemedlet mot dylika risker ligger i insikten om att den »nåd» Gud skänker aldrig innebär något mindre än ett hans givande av sig själv.

3. Å andra sidan visa sig sakramenten såsom för kyrkan konstitutiva faktorer stå för oförytterliga värden, vilka sammanhänga dels med dessa nådemedels speciella form — handlingens — och dels med den egendomliga förbindelse av individuella och samfundsartade synpunkter, som prägla sakramenten, i det att de å ena sidan äro direkt på den enskilde riktade handlingar och å andra sidan utpräglade samfundshandlingar.

1. *Sakramentens antal och kristna legitimation.* Till den kristna kyrkans andliga kraftcentra höra vid sidan av Ordets nådemedel också vissa heliga handlingar, de s. k. sakramenten. Redan från den kristna kyrkans tillblivelse hava dylika heliga handlingar intagit en central ställning inom det kristna samfundslivet. Detta förhållande har icke minst den senaste exegetiska forskningen med synnerligt eftertryck, stundom måhända till en viss överdrift, betonat. Gäller det nu närmast att fixera vilka dessa heliga handlingar äro, så måste det till en början konstateras, att vi här icke möta någon enhetlig åskådning inom kristenheten. Inom den grekiska likaväl som inom den romerska kristenheten har som bekant sakramentens antal fastställts till sju: dop, bot, konfirmation, nattvard, äktenskap, prästvigning och den sista smör-

jelsen. Inom den evangeliska kristenheten åter möta vi på en gång en utvidgning och en begränsning av sakramentsbegreppet. Å ena sidan talar Luther gärna om sakramenten i en så vid bemärkelse, att varje handling, genom vilken en människa är »en Kristus för sin nästa», kan benämnas ett sakrament. Å den andra sidan vill han, när det gäller sakramenten såsom för det kristna samfundslivet konstitutiva faktorer, inskränka deras antal till dop och nattvard. Visserligen kan han, särdeles under reformationens första tid, ofta beteckna även boten såsom ett sakrament, men redan i De captivitate babylonica framhålles, att boten icke i samma mening som dop och nattvard kan sägas vara ett sakrament[1] — inom den evangeliska kristenheten blev också sedan sakramentsbegreppet inskränkt till de båda sistnämnda heliga handlingarna. Det kan emellertid i detta sammanhang vara värt att observera, att det inom den evangeliska kristenheten finnes motsvarigheter till alla de handlingar, vilka den grekiska och romerska kristenheten beteckna såsom sakrament — med undantag för den sista smörjelsen, som i evangelisk praxis i stor utsträckning ersatts av nattvarden.

När den evangeliska kristenheten alltså velat förbehålla sakramentsbegreppet för dop och nattvard, har den evangeliska teologien med förkärlek motiverat detta förfarande därmed, att endast dessa sakrament skulle vara instiftade av Jesus själv. Denna motivering kan emellertid icke utan vidare godtagas; det måste i stället sägas, att — för så vitt dopets och nattvardens ställning som sakrament endast skulle äga denna grundval — grundvalen i själva verket skulle vara synnerligen vacklande. Håller man sig till de nytestamentliga berättelserna sådana de föreligga, utan att underkasta dem någon historisk-kritisk granskning, så framstå visserligen dop och nattvard såsom direkta stiftelser av Jesus, men detsamma kan då sägas vara fallet åtminstone med bikten. I samma mån som våra nytestamentliga urkunder bliva föremål för historisk-kritisk granskning, blir det i varje fall minst sagt tvivelaktigt, om dop och nattvard kunna betraktas såsom direkta, på »den historiske Jesus» återgående stiftelser. Denna ovisshet gäller icke bara dopets instiftelse, som den evangeliska skildringen hänför icke till »den historiske

[1] Luther, W. A. 6, sid. 549, 572.

Jesus», utan till den upphöjde Kristus. Utan den gäller också nattvarden, för så vitt som det från historisk-kritisk synpunkt sett måste anses vara minst sagt tvivelaktigt, i vad mån den sista aftonens handling avsåg att skapa en förblivande institution inom en släkte efter släkte bestående kyrka. Vad som från rent historisk synpunkt står fast torde vara detta: dop och nattvard intaga redan från det kristna samfundslivets begynnelse en dominerande ställning inom detsamma: såväl de paulinska som de johanneiska skrifterna betyga, hurusom detta kristna samfundsliv rentav konstitueras därav, att de kristna blevo döpta till Kristus och att de tillsammans firade Herrens »nattvard». Det urkristna samfundslivet har, så långt tillbaka som vi överhuvud kunna följa detsamma, konstituerats och präglats av dessa båda heliga handlingar — inga andra handlingar kunna ens tillnärmelsevis ställas i jämbredd med dessa.

Men även om dopets och nattvardens fasta ställning inom det kristna samfundslivet från dess första begynnelse låter sig på detta sätt historiskt dokumenteras, så kan dock icke det avgörande argumentet för dessa handlingars ställning såsom för den kristna kyrkan konstitutiva faktorer hämtas från dylika rent historiska överväganden. Skola dop och nattvard såsom nådemedel inom den kristna kyrkan vila på en fast grundval, så kan denna grundval icke vara någon annan än dessa heliga handlingars egen karaktär, deras inre samhörighet med kristendomens grundfaktum. Rent historiska skäl kunna icke vara de i sista hand avgörande. Kristendomen är icke reproduktion, utan en produktiv, skapande andemakt. Även om det alls icke historiskt låter sig ledas i bevis, att dessa handlingar skulle vara direkta stiftelser av »den historiske Jesus», ordnade genom hans förkunnelse, så är det därmed icke uppvisat, att de icke skulle kunna äga hemortsrätt inom det kristna andesamfundet, såsom andliga kraftcentra för detsamma. Även om det låter sig uppvisas, att sakramentsidén vid tiden för kristendomens framträdande ägde en vidsträckt utbredning samt att det finnes ett visst påtagligt samband mellan de kristna sakramenten och vad som här möter på det utomkristna området, så är det därmed icke sagt, att sakramenten skulle sakna kristen legitimation och böra avskrivas såsom kristna nådemedel. Frågan om sakramentens existens-

berättigande är icke en fråga om sakramentsidéns uppkomsthistoria och utveckling eller om de olika ingredienser som tillväventyrs kunna ingå i de urkristna sakramentsföreställningarna, utan i stället en fråga om den mening, som sakramenten äga för den kristna tron, samt om deras betydelse för det kristna tros- och samfundslivet. När dop och nattvard framstå såsom andliga kraftcentra för den kristna kyrkan, så beror detta först och sist därpå, att de var för sig, på olika sätt, giva ett koncentrerat uttryck för kristendomens väsen (jmfr härtill den närmare utredningen i §§ 42 och 43). Endast på grund av en dylik inre motivering låter sig sakramentens existensberättigande såsom nådemedel uppvisas. Och deras värde såsom nådemedel bestyrkes då av den faktiska betydelse sakramenten såsom nådemedel alltjämt visa sig äga för det kristna samfundslivet. Från denna synpunkt ter sig frågan om sakramentens gudomliga stiftelse från en helt ny sida. Denna fråga ligger givetvis helt och hållet utanför den historiska forskningens sfär — den gudomliga stiftelsen låter sig icke demonstreras med historiska grunder. Men i samma mån som dop och nattvard visa sig giva uttryck åt något kristet grundväsentligt och på samma gång visa sig äga en förblivande betydelse för det kristna samfundslivet, ser tron dem såsom intet ringare än gudomliga stiftelser och samtidigt såsom kristusstiftelser, såsom havande sin förblivande grund och sitt existensberättigande i den gudomliga kärleksviljans självrealisation i kristusgärningen.

2. *Den med sakramentsidén förbundna risken.* Att sakramentsidén är förbunden med vissa påtagliga risker betygar de kristna sakramentens historia redan från urkristendomens dagar ända till övermått. Påtagligt är också att dessa risker sammanhänga med sakramentsidéns utomkristna förbindelser. Risken ligger framför allt däri, att sakramenten tänkas verka — såsom den teologiska termen lyder — ex opere operato, i och genom själva sakramentsbegåendet, genom själva handlingen såsom sådan — spåren härav möta t. o. m. redan hos Paulus (jmfr 1 Kor. 15: 29). Denna föreställning är alltid i starkare eller ringare grad förbunden med att sakramenten tänkas utöva sin verkan på ett mer eller mindre fysiskt fattat sätt eller m. a. o. därmed att den genom sakramenten förmedlade »nåden» neddrages till ett plan nedanför trons personligt-andligt fattade livsenhet med Gud. Det ligger utanför troskunskapens uppgift att följa dessa i riktning åt det magiska gående sakramentsföreställningar på deras vandring genom kristenhetens historia från urkristendomen till deras lindrigast sagt synnerligen vittgående inflytande inom den romerska kristendomsuppfattningen. Icke heller den evangeliska kristenheten har varit fri från deras inflytande; trots det att denna evangeliska kristendom från början varit inställd på att värna det kristna gudsförhållandets andliga renhet, ha sakramentalistiska ex-opere-operato-föreställningar icke bara levt kvar med segt liv inom fromhetslivet, utan de ha t. o. m. kunnat fröjda sig åt en viss teologisk renässans på 1800-talet, framvuxen under påverkan av synnerligen olikartade inflytanden (jmfr t. ex. för Nordens vidkommande Martensens dogmatik). Troskunskapens fråga inför dessa med sakramentsidén förbundna risker blir närmast den, om sakramentsidén till den grad är sammanvuxen med ex-opere-operato-föreställningar, att den icke låter sig frigöras från dessa utan att i och med detsamma sakramenten upphöra att äga betydelse såsom nådemedel. Frågan är m. a. o. om sakramenten *helt* låta sig tagas i Kristi Andes tjänst och om de verkligen ha en uppgift att fylla i denna tjänst.

Vi hava så mycket större skäl att ställa denna fråga som det svårligen kan nekas, att den evangeliska kristendomen stundom i sin lovvärda strävan att rena sakramentsidén utfört denna reningsprocedur på ett sådant sätt, att det kunnat bliva tvivelaktigt nog, om sakramenten överhuvud ägde någon specifik betydelse för det kristna samfundslivet. Skola sakramenten frigöras från i mer eller mindre magisk riktning gående föreställningar, så kan detta endast ske därigenom att det blir fullt klart, att Gud icke i detta nådemedel skänker någon lägre grad av »nåd» än eljest, utan att hans stora alltbehärskande gåva är att han giver sig själv. Det måste m. a. o. bliva uppenbart, att sakramenten överhuvud icke kunna betraktas såsom kristna nådemedel med mindre än att Gud här ger sig själv, sin kärleks rikedom, samt att allt tal om andra gåvor icke innebär ett plus, icke något högre mått av gåva, utan i stället ett minus, något lägre.

En högre gåva än den att Gud ger sig själv kan från trons synpunkt icke tänkas — i den gåvan ligger alla andra gåvor inneslutna och utan den äro alla andra förmenta gåvor av noll och intet värde från trons synpunkt. Det berättigade i den gamla evangeliska teologiens ofta upprepade sats: idem est effectus sacramenti et verbi (sakrament och Ord medföra samma verkan) ligger däri, att sakramentets, likaväl som Ordets, gåva icke är något annat och något mindre än Guds upprättande och med sig förenande kärlek. Men om alltså den kristna tron icke kan tillskriva sakramenten någon från Ordets nådemedel artskild gåva utan att i och med detsamma sakramentens kristna nivå sänkes, så är det tydligt att sakramentens specifika betydelse för det kristna livet — om de eljest äga någon sådan — måste ligga närmast i den speciella form, i vilken Guds kärleksvilja här tar sig uttryck.

Det kan emellertid icke nekas, att den evangeliska teologien ofta visat en påtaglig uraktlåtenhet i fråga om bemödandet att klarlägga betydelsen av denna form — den har alltför ofta nöjt sig med att på ett nog så monotont sätt upprepa sin i och för sig betydelsefulla sats om att gåvan är densamma i Ordets och i sakramentens nådemedel. Men icke blott detta: den evangeliska teologien har genom sin ofta upprepade utsaga att sakramentet är »ett synligt ord» (verbum visibile) snarast lett tanken bort från ett övervägande av vad sakramentens karakteristiska form — handlingens form — kan ha att betyda. Äro sakramenten — såsom formeln verbum visibile synes vilja antyda — ingenting annat än ett slags variant av Ordet, så synes det vara svårt att tillskriva sakramenten något självständigt och förblivande värde för det kristna samfundslivet — sakramentet synes då helt kunna återföras på och ersättas av Ordets nådemedel. Man kan värdera den tendens, som ligger i talet om sakramentet såsom verbum visibile — den evangeliska teologien vill uppenbarligen härmed hävda, att sakramentets gåva icke är artskild från Ordets — men icke desto mindre finna, att detta uttryck snarast är ägnat att undanskymma det för sakramentet säregna samt att teologien, när det gäller ett klarläggande av sakramentets egenart och värde, mera energiskt än den evangeliska teologien i regel gjort måste ställa sig inför frågan om vad det betyder, att Guds »nåd» här möter i handlingens form.

3. *Sakramentens betydelse. Inledande synpunkter.* När den kristna tron betraktar sakramenten såsom nådemedel, såsom andliga kraftcentra inom den kristna kyrkan, betyder detta icke att den gudomliga kärlekens helgelsegärning icke skulle kunna förverkligas utan sakramenten. En dylik åskådning skulle i själva verket endast kunna hävdas, för så vitt som den gåva, vilken skänkes genom Ordets nådemedel skulle vara av annan art än och mindervärdig i jämförelse med sakramentsgåvan. I hävdandet av sakramentens nådemedelskaraktär ligger — såsom redan den äldre evangeliska teologien klart sett[1] — icke något kringskärande av den gudomliga kärlekens övriga möjligheter. Men detta förhållande leder å andra sidan icke tron till någon ringaktning av sakramentens värde. Tron anlägger inga ransoneringssynpunkter på Guds nåd: den frågar icke om det är möjligt att undvara det eller det nådemedlet, utan den frågar i stället, vilka »medel» den gudomliga kärleksviljan visat sig kunna taga i bruk för sina syftens förverkligande. Och den finner därvid att det i sakramenten såsom nådemedel ligger en rikedom, som det kristna samfundslivet icke utan till sin egen ofärd kan låta ligga obegagnad.

I detta sammanhang kunna vi endast angiva några allmänna riktlinjer för bedömandet av sakramentens värde såsom nådemedel — konturteckningen får sedan ifyllas av den följande framställningen av dop och nattvard (§§ 42 och 43). Tvenne ting framgå av den föregående utredningen: för det första att — då den gudomliga kärleksviljan är en och odelad, alltid densamma — sakramentens säregna betydelse måste hänga samman med den säregna form, i vilken den gudomliga kärleksviljan här möter; för det andra att förutsättningen för sakramentens kristna berättigande ligger däri, att sakramentshandlingen står i direkt samband med och ger uttryck åt något fundamentalt kristet. Det för sakramenten karakteristiska kommer under sådana förhållanden att närmast ligga däri att detta centralt kristna i sakramentshandlingen framställes på ett åskådligt sätt, i koncentrerad form, att handlingen såsom sådan lägger evangeliet s. a. s. naket, blottat och bart. Ordets nådemedel har sin rikedom däri, att evangeliet, den gudomliga kärleksviljan, här möter i det per-

[1] »Non defectus sed contemtus sacramenti damnat.»

sonliga vittnesbördets mångstämmiga och mångskiftande gestalt — sakramenten åter däri att denna samma gudomliga kärleksvilja nu framträder i den enkla handlingens s. a. s. *oförmedlade* och på samma gång *fasta* form. Därtill må uppmärksamheten fästas på den för sakramentshandlingen karakteristiska oskiljaktiga föreningen av individuella och samfundsartade synpunkter: sakramentshandlingen är å ena sidan alltid en på den enskilde individen riktad handling, och på samma gång en direkt samfundshandling. Visserligen finnas givetvis båda dessa synpunkter också i den kristna förkunnelsen, varvid än den ena och än den andra kan träda i förgrunden. Men det kan icke nekas, att denna direkta sammansyn av det individuella och det samfundsmässiga är något konstitutivt för sakramenten. Dopet är en handling med det enskilda barnet och samtidigt en handling med samfundsgrundande karaktär. Sammalunda är nattvarden såväl samfundsbyggande och samfundsstärkande som en på den enskilde kristne riktad handling.

Sakramentshandlingen är härvid för den kristna tron på en gång en symbolisk handling och en real gudshandling. När det frågats: äro sakramenten symboler *eller* äro de reala gudshandlingar, respektive kristushandlingar, så visar sig själva denna frågeställning från trons synpunkt sett vara missledande. Det kan i själva verket icke här vara fråga om ett antingen-eller, utan endast om ett både-och. Det ena utesluter icke det andra. Ett hävdande av den »symboliska» uppfattningen kontra den »realistiska» innebär ett upphävande av sakramentens nådemedelskaraktär. Ett hävdande av den realistiska kontra den symboliska innebär ett försinnligande av Guds närvaro. Ingendera av dessa tankegångar — varken den typiskt romerska eller den typiskt (zwinglianskt) reformerta — återger den kristna trons karakteristiska sätt att se. För tron står det klart, att — liksom alla våra ord om Gud äga symbolisk karaktär — detsamma också gäller om sakramentshandlingen, men detta innebär å andra sidan på intet sätt något förnekande av den gudomliga kärleksviljans reala och effektiva närvaro: det för den kristna tron väsentliga ligger tvärtom däri att denna gudomliga kärleksvilja i den symboliska handlingen förverkligar sina syften.

§ 42. Dopet.

1. Dopet är en handling av Guds förekommande nåd, hans på oss riktade kärleksvilja, och på samma gång ett vittnesbörd om det kristna livets förpliktelse till att vara ett bortdöende från synden. Ligger därmed hela kristendomens väsentliga innehåll in nuce i dopet, så är ock detta orsaken till den betydelse som dopet äger både som samfundshandling och som en på den enskilde riktad handling.

2. Är dopet ett uttryck för människans upptagande till delaktighet i det kristna samfundet, så får det som sådant först sin fulla betydelse såsom barndop. Barndopet gör delaktigheten i det kristna samfundet oberoende av allt mänskligt godtycke, beroende endast av Guds kärleksvilja. Det står därmed såsom en undanrödjare av människogjorda hinder från helgelsens väg och är tillika ett levande vittne om samfundets förpliktelse och ansvar gentemot den döpte.

3. Barndopets kristna legitimitet grundar sig icke på enskilda lösryckta bibelord, utan på det vittnesbörd som evangeliet i det hela avger om Guds förekommande nåd — det är så ett äkta uttryck för den uppenbarelse, som har sin herre i Kristus.

1. *Dopets mening.* Vid troskunskapens behandling av dopets sakrament kan det icke vara fråga om att söka giva någon utredning av det kristna dopets uppkomsthistoria och av dess förbindelselinjer till mer eller mindre analoga utomkristna riter. Allt intresse koncentrerar sig här på frågan om vad som är det väsentliga för det *kristna* dopet eller m. a. o. på frågan om det kristna dopets mening. Skall dopets kristna berättigande överhuvud kunna betygas, kan detta icke ske på annat sätt än därigenom att det visar sig förefinnas ett inre sammanhang mellan dophandlingen och det konstitutivt kristliga: dophandlingen måste på ett genomskinligt klart sätt åskådliggöra icke bara något för kristendomen mer eller mindre sekundärt, utan något för densamma grundväsentligt: den måste s. a. s. blotta kristendo-

mens själ. Detta gör också dophandlingen därigenom att den är det mest påtagliga uttryck för vad teologien sedan gammalt kallat: Guds förekommande nåd. Det som dophandlingen åskådliggör och »symboliserar» är ingenting annat än — eller rättare sagt ingenting mindre än Guds på människan riktade, henne sökande och mötande kärleksvilja. Dopet är ett uttryck för den gudomliga kärlekens öppnade fadersfamn, för att Gud »räcker oss sin hulda famn» (Sv. Psb. 16, vers 1). Denna handling är »symbolisk», men dess symboliska karaktär utesluter icke, att den på samma gång — för trons öga — är en real gudshandling: Gud begagnar den symboliska handlingen för att genom den betyga och förverkliga sin kärleksviljas syfte. Den gudomliga kärleken möter människan i dophandlingen såsom en »förekommande nåd», eller med andra ord: dophandlingen är ett vittnesbörd om att Guds kärlek alltid är en förekommande kärlek (jmfr härtill § 14, mom. 2). Dopet säger oss så, att denna Guds på oss riktade kärlek är det kristna troslivets enda grundval och på samma gång dess fasta grundval, att vår helgelse, vår livsenhet med Gud vilar i Guds hand och har sitt upphov i hans oss sökande och upprättande nådesvilja. Men på samma gång som dophandlingen så riktar blicken till det kristna troslivets grund, åskådliggör den också detta troslivs förpliktelse till att vara ett ständigt bortdöende från synden, till att — för att tala med bibelns ord — »dö med Kristus» (Rom. 6): den gåva som ligger däri, att människolivet viges till den gudomliga kärleken, innesluter i sig ett aldrig upphörande krav på ett övervinnande av det som står Guds kärleksvilja emot. Från denna senare synpunkt betyder dopet — för att anföra Luthers ord —: »att den gamla människan hos oss skall genom en daglig ånger och bättring förkvävas och dödas med alla synder och onda lustar och en ny människa åter dagligen framkomma och uppstå, vilken i rättfärdighet och helighet skall leva för Gud evinnerligen». Så möter oss i själva verket hela kristendomen i koncentrerad form i dophandlingen med dess gåva och det däri liggande kravet. Dopet har icke bara förbindelse med vissa enskilda kristna tankar, utan det är det för kristendomen mer än något annat väsentliga som s. a. s. förkroppsligar sig i dophandlingen. Denna dopets förankring i kristendomens centrum är då tillika utgångspunkten för varje

värdering av dopets betydelse såväl såsom samfundshandling som såsom en på den enskilde riktad handling.

2. *Dopets värde.* Det värde som dopet äger för det kristna troslivet kommer närmast och mest gripbart till synes, när dopet betraktas såsom samfundshandling. Dopet innebär från denna sida sett ett människans upptagande till medlemskap i det kristna andesamfundet. Det är en handling av kyrkogrundande betydelse. Dopets värde såsom kyrkogrundande nådemedel kommer emellertid först till sin fulla rätt, när dopet existerar såsom barndop. Barndopet är alltså från den kristna trons synpunkt så långt ifrån någon sekundär och mindervärdig dopform, att det tvärtom är dopets högsta och renaste, mest fulländade form, den form i vilken dopets inre mening genomskinligast framträder. Dopet är s. a. s. anlagt på att bliva barndop och det utvecklar först såsom sådant hela sin inneboende kraft. Ingen dopform har mera vittgående verkan och ingen är för det kristna troslivet svårare att undvara än just barndopet. *Om* det kristna dopet icke från början var barndop, så betyder detta icke, att barndopet skulle innebära ett avfall från en högre form av dop, utan det betyder i stället, att de samfundsförutsättningar icke ännu voro förhanden, tack vare vilka dopet så småningom kunde s. a. s. realisera sin idé — i barndopets form.

Att barndopet måste betraktas såsom den mest ideala realisationen av det kristna dopets idé har sin grund däri att ingen annan dopform i samma grad som barndopet åskådliggör fakticiteten av samt är ett utslag av Guds förekommande och oförskyllda nåd. Barndopets samfundsbetydelse visar sig då ligga däri att det betygar, hurusom vårt medlemskap i det kristna samfundet helt och hållet har sin grund i den gudomliga kärleksviljan samt därför är fullkomligt oberoende av människors godtycke. Guds nådesvilja är kyrkans fundament — kyrkan är just därigenom till sin inre konstitution en Guds helige Andes samfundsskapelse (jmfr § 37). Ingenting kan klarare än dopet av det späda barnet åskådliggöra Guds alla sökande, outtömliga och oförskyllda kärlek: intet kan därför ersätta barndopet såsom kyrkogrundande nådemedel. Allt annat är surrogat. Det kan finnas situationer, då surrogat få till-

gripas. Men det hindrar icke att surrogatet aldrig blir annat än surrogat.

Dopets värde sammanhänger alltså därmed att det innebär ett människans upptagande i den kristna kyrkan. Närmast då några ord för att fastställa vad detta betyder och till avvärjande av missvisande tolkningar. Dopet såsom upptagningshandling betyder å ena sidan uppenbarligen icke, att människan icke före dopet skulle vara föremål för den gudomliga kärleken och att dopet alltså skulle vara en handling, genom vilken Gud s. a. s. bevektes att öppna sin fadersfamn — det kan icke nekas, att dylika föreställningar stundom gjort sig gällande också inom den evangeliska kristenheten, särskilt i samband med det s. k. nöddopet. Men varje sådan föreställning strider mot att dopet, från trons djupaste synpunkt sett, är en gudshandling samt att denna handling alltså själv ger uttryck åt och är ett utslag av den gudomliga kärleksviljan[1]. Å andra sidan betyder uppenbarligen det genom dopet grundade medlemskapet i den kristna kyrkan icke heller, att människans medlemskap skulle vara till fullo realiserat i och genom dopet samt att dophandlingen alltså skulle draga en i det yttre fullt påtaglig gränslinje kring medlemmarna i den helige Andes samfundsskapelse. Det i och genom den gudomliga nådeshandlingen i dopet grundade medlemskapet realiseras endast i den mån som dopets gåva mottages i tro eller m. a. o. i den mån trons livsenhet med Gud förverkligas. Till avvärjande av alla i mer eller mindre magisk riktning gående föreställningar betonade reformatorerna på goda grunder, att dopets gåva endast mottages i och genom tron. Mindre lyckosamt var det däremot, när den evangeliska teologien härav — med fullföljande av tankar som Luther under en viss period av sitt liv förfäktat — understundom velat draga den slutsatsen, att tro i någon form måste finnas hos det lilla barnet eller givas åt detta, under förmenande att dopets betydelse eljest skulle gå förlorad. Risken med detta talesätt var, att det i själva verket ledde raka vägen tillbaka till de nedanför det personligt-andliga planet liggande föreställningar, som man just ville undvika —

[1] A. Ch. Turner, Faith, prayer and the world's order (i Concerning prayer, sid. 427 f.): »if we are born children of many sins we are also born into a greater love.»

och detta t. o. m. i fråga om den ömtåligast tänkbara punkten: själva trosbegreppet. Och på samma gång var ordandet om en genom dopet förlänad eller »ingjuten» tro hos det lilla barnet ägnat att undergräva och fördunkla barndopets faktiska betydelse: det gav intryck av att man här endast rörde sig med verklighetsfrämmande talesätt och fullständigt overifierbara påståenden. Ty om barndopets värde skall vara oskiljaktigt förbundet med förefintligheten av tro hos det späda barnet, så torde det svårligen kunna sägas att detta värde vilar på någon särdeles fast grund. I själva verket undanskymmer denna diskussion om »tro» hos det späda barnet helt och hållet det som för tron är själva huvudsaken: barndopet framträder såsom en den gudomliga kärlekens utkorelsegärning, genom vilken den döpte undfår och tillförsäkras hemortsrätt inom den kristna kyrkan. Detta är dopets »objektiva» gåva, som består före och oberoende av tron — en annan sak är att detta genom dopet grundade och tillförsäkrade medlemskap endast förverkligas i den mån som trons livsenhet med Gud kommer till stånd[1]. Just därigenom att medlemskapet i kyrkan på detta sätt har sin grund i dopet, framträder barndopets betydelse på det mest konkreta och påtagliga sätt.

Barndopet visar sig nämligen då såsom den store undanrödjaren av människogjorda hinder från helgelsens väg. Det är den kristna kyrkans magna charta — frihetsbrevet som säger oss att den enskildes tillhörighet till Guds kyrka icke kan eller får göras beroende av andra människor och deras granskande och godkännande: intet mänskligt godtycke har att sitta till doms över eller avgöra, om vi skola få lov att tillhöra Guds kyrka eller icke. Barndopet frigör från allt dylikt förmynderskap och från det hårda tryck, som det lägger över det andliga livet. Det säger och betygar, att vår kyrkliga medborgarrätt icke beror av huruvida vi accepteras såsom kristna av våra medmänniskor eller icke, utan att den har sin grund i den gudomliga kärleksviljan allena: genom den äga vi vår hemortsrätt i Guds kyrka, och vi vinna vad vi äga — vårt medborgarskap förverkligas, i

[1] Jmfr. J. P. Bang, Troen og Livet, III, sid. 97: »Troen er ikke en Betingelse for Daabens Gyldighed, men vel for, at Daaben kan blive til Velsignelse.»

samma mån som den gudomliga kärleksviljan får betvinga oss och trons livsenhet med Gud alltså realiseras. Vi kunna i vårt sökande och vår tros kamp finna medmänniskors hjärtan stängda och helgelsens väg av dem spärrad med allehanda recept och föreskrifter. Vore vi hänvisade endast till mänsklig dom, skulle vi vara utestängda och avvisade. Men barndopet river bort de människogjorda hindren och det betygar framför allt, att vi icke finna Guds hjärta stängt samt att vi — även om tron är svag och veken rykande — dock finna rum inom Guds kyrka.

Att barndopet är det kristna samfundets grundval ger åt detta samfund den öppnade fadersfamnens prägel. Men barndopet står då på samma gång såsom det kristna samfundets levande samvete. Barndopet förutsätter möjligheten av att bringa den döpte i kontakt med det kristna andelivet och det står som ett levande vittnesbörd om kyrkans förpliktelse att åvägabringa denna kontakt. Där den här omtalade möjligheten icke förefinnes, kan dopet givetvis icke längre existera i sin högsta form, såsom barndop.

När vi i det föregående sökt belysa dopets, i första hand barndopets, värde, ha vi närmast haft uppmärksamheten riktad på dopet såsom samfundshandling — detta därför att dopets värde såsom nådemedel härigenom omedelbarast och ofrånkomligast kommer till uttryck: barndopet ger — med undanrödjande av människogjorda hinder — samfundet den öppnade fadersfamnens prägel och tjänstgör på samma gång såsom samfundets levande, ansvaret skärpande samvete. Men i betonandet härav ligger på intet sätt något undanskymmande av det värde dopet äger såsom en på den enskilde riktad handling. Tvärtom ligger detta värde på det mest uppenbara sätt inneslutet i det som nyss sagts om dopets samfundsbetydelse: det går icke att här draga någon skarp gräns mellan den enskildes och samfundets synpunkter. Däremot kan man göra en distinktion mellan det värde som dopet äger för den enskilde kristne, vare sig han reflekterar därpå eller ej, och det värde som dopet därutöver kan få därigenom att den enskilde medvetet ställer sig inför detta nådemedel. Vare sig den enskilde kristne reflekterar däröver eller icke, står barndopet såsom den kristna kyrkans och den enskildes »frihetsbrev», såsom skapande de ovan omtalade samfundsbetingelser, vilka direkt komma den enskilde till godo. Intet kan starkare än detta betyga dopets betydelse såsom nådemedel. I den mån den enskilde kristne direkt ställer sig inför sitt dop, framträder dopet såsom å ena sidan en handling av Guds förekommande nåd, en Guds löfteshandling och å den andra såsom inneslutande förpliktelsen att »dö med Kristus» — detta i överensstämmelse med vad ovan i mom. 1 sagts angående dopets mening.

3. *Barndopets kristna legitimitet.* Ville man uppställa den grundsatsen, att kristendomen alltid och i alla stycken skulle vara en slavisk kopia av urkristendomen, så skulle det onekligen möta stora svårigheter att legitimera barndopets kristna halt. Om däremot kristendomen är till såsom en produktiv andemakt (§ 5), så låter det sig väl tänkas att barndopet kan legitimeras, såsom kristet, *även om* det bevisligen aldrig skulle ha förekommit inom urkristendomen. Och denna möjlighet blir verklighet, därigenom att barndopet visar sig stå i ett inre sammanhang med kristendomens mest centrala innehåll. Man skulle i själva verket endast kunna bestrida barndopets kristna legitimitet, om man samtidigt trodde sig om att kunna bestrida, att Guds »förekommande» kärlek är den kristna, den av kristusgärningen bestämda, uppenbarelsens behärskande innehåll och på samma gång det kristna livets grundval. Då därtill denna Guds »förekommande nåd» klarast kommer till uttryck, just när dopet sker såsom barndop, så är barndopet i själva verket, såsom ovan framhållits, dopets högsta och renaste form och på samma gång den form, i vilken dopets nådemedel kommer till sin fulla rätt. För legitimationen av barndopet behöver man alltså alldeles icke ängsligt leta efter enskilda bibelord såsom stöd. Detta är onödig möda. Barndopet är ett legitimt barn av evangeliet om Guds självutgivande, alltigenom förekommande kärlek, av Guds och Jesu Kristi helige Ande.

§ 43. Nattvarden.

1. Nattvarden är den gudomliga handling, genom vilken Gud ställer oss inför fulländningen av Jesu livsverk och därmed inför

den gudomliga kärlekens segrande genombrott. Framträder nattvarden härmed såsom en av Gud stiftad och ordnad åminnelsehandling, så visar den sig, från trons djupare synpunkt sedd, såsom icke bara en minneshögtid över något förgånget, en dödsfest, utan samtidigt såsom en kristushandling, genom vilken Kristus gör sitt fullkomnade livsverk levande och verksamt. Den kristusnärvaro, som så realiseras i nattvarden, är — såsom all kristusnärvaro — en andlig närvaro, men just därför en i egentlig mening real närvaro (»realpresens»).

2. Sedd som den kristnes gärning inför Gud är nattvarden dels en bekännelsegärning, genom vilken den kristne bekänner sig till Kristus, dels en offergärning, genom vilken han viger sitt liv till den gudomliga kärlekens tjänst, och dels slutligen en handling av tacksamhet mot och tillbedjan av Guds outrannsakliga kärlek i kristusgärningen.

3. Från samfundssynpunkt sett är nattvarden den kristna gemenskapens heliga högtid, det starkaste och mest intima uttrycket för den kristna gemenskap, som sträcker sig utöver tid och rum och som har sin fasta grund i enheten med nattvardens herre.

1. *Nattvarden såsom kristushandling.* Liksom dopet är en koncentration av kristendomen i handlingens form, så gäller detsamma — blott i ännu högre grad — ifråga om nattvarden. Nattvardshandlingen rymmer i sig det innersta och djupaste, det — om uttrycket tillåtes — mest intima av den kristna uppenbarelsens innehåll: den gudomliga kärlekens segrande självutgivelse i kristusgärningen. Utgångspunkten för den kristna trons tolkning av nattvardens betydelse ligger däri att nattvarden framträder såsom en på Jesu livsverks fullkomning återgående, av Guds helige Ande ordnad åminnelsehögtid. Tanken på nattvarden såsom en åminnelsehögtid har också varit förbunden med nattvardsfirandet så långt vi kunna följa det tillbaka (jmfr Luk. 22: 19; 1 Kor. 11: 24 f.). Det finnes givetvis icke heller något som helst skäl att ringakta eller undanskymma denna synpunkt på nattvarden. Där detta skett, har det uppenbarligen haft sin grund däri att åminnelsesynpunkten på visst håll inom den reformerta kristenheten utformats på ett ensidigt och polemiskt sätt i motsättning till andra legitimt kristna trossynpunkter. I själva verket är emellertid åminnelsesynpunkten icke bara den närmast liggande, utan på samma gång den givna utgångspunkten för allt trons djupare inträngande i nattvardens värde såsom en för den kristna kyrkan konstitutiv faktor. Nattvardshandlingen för oss till den stund, som framför andra är kristendomens födelsestund, till Jesu livsverks fullkomning, den gudomliga kärlekens segrande genombrott på självutgivelsens och det ställföreträdande lidandets väg (jmfr § 25). Nattvardens handling framställer detta evangelium s. a. s. naket, blottat och bart inför våra ögon; den ger oss detta evangelium utan alla utläggningar och tolkningar, i koncentrerad och omedelbar form — just häri har nåttvardens nådemedel sin styrka. Det heter ofta, att handlingar kunna säga mera än ord — och denna sats har icke minst sin tillämpning här, när det är fråga om den gudomliga kärlekens outsägbara hemlighet.

Men denna åminnelsehandling, i och genom vilken vi så föras tillbaka till det fullkomnade livsverket, har för den kristna tron ingalunda karaktären av en sorgegudstjänst, en dödsmässa. Just därför att nattvarden begås till åminnelse av den självutgivande kärlekens segrande genombrott, är det för den kristna tron fråga om något helt annat än endast en minneshögtid över något som en gång timat. Den oförlikneliga nattvardspsalmen nummer 150 i vår svenska psalmbok är med sin ständiga växling mellan perfektum och presens ett klassiskt exempel på, huru det som skett av tron sättes i förbindelse med och övergår i det som alltjämt sker. Den, vilkens minne tron firar — han är på samma gång den som är effektivt närvarande i nattvarden. Nattvarden är icke bara en åminnelsehögtid, som en gång i tiden ordnats av Gud och som sedan firas av den kristna kyrkan, utan den är en alltjämt fortgående gudshandling. Den är en gudshandling, därför att och så till vida som den från trons djupaste synpunkt sett är en kristushandling, en handling i och genom vilken den Upphöjde själv är närvarande, görande sin gudomliga kärleks helgelseverk levande och verksamt i människohjärtana

(jmfr § 26). Nattvardshandlingen är för tron icke bara en nattvardsgästernas och prästens handling — där är en större med: Kristus, nattvardens herre, är det som handlar och giver av sin outtömliga rikedom, som för alla tider och släkten är ett »livets bröd». Nattvarden är just därför icke någon sorgegudstjänst, någon dödsmässa, utan den är i stället den kristna kyrkans stora glädjehögtid, vid vilken den nattvardsfirande församlingen hälsar nattvardens herre med hyllningsropet: välsignad vare han som kommer!

När därför teologien under tidernas lopp gärna talat om en Kristi »realpresens» i nattvarden, har detta uttryck i själva verket sitt ursprung i den kristna trons karakteristiska sätt att se på nattvarden såsom ett nådemedel: det som gör nattvarden till ett nådemedel i den kristna kyrkan är ingenting annat än denna Kristi »realpresens». Tanken på realpresensen eller m. a. o. på Kristi effektiva närvaro i nattvarden är en i tron djupt förankrad tanke, vilken står i inre sammanhang med trons grundsyn på den gudomliga kärleksviljans väg till helgelsens realiserande. Något helt annat är de dräkter, i vilka denna trostanke klätts av teologien: det gäller här om någonsin att skilja form och sak. Ingen fråga har vid teologiens behandling av nattvarden mera trätt i förgrunden än frågan om *sättet* för Kristi närvaro. Ingen fråga har heller åstadkommit så mycken förvirring och splittring som denna. Det mest betänkliga med dessa teologiska spekulationer har emellertid varit, att de dragit uppmärksamheten bort från det för tron väsentliga — själva kristushandlingen — till allehanda teorier om vad som sker eller icke sker med brödet och vinet. Vi hava icke här behov att gå in på någon skildring av nattvardslärans historia och de olika med varandra kämpande teorierna — det är i detta sammanhang tillräckligt att erinra om de olika huvudtyperna från de konfessionella brytningarnas tid. Den frågeställning, som mer eller mindre klart låg bakom dessa nattvardsstrider, var denna: skulle nattvarden fattas symboliskt *eller* realistiskt? Rom vill så eftertryckligt som möjligt hävda den »realistiska» tankegången och finner hjälpmedlet i transsubstantiationsläran: genom förvandlingens under är Kristi lekamen »realt» närvarande i nattvarden. Det är välbekant huru denna tankegång även i de mest officiella dokument kan utformas på det mest krassa sätt. Såsom exempel må anföras några ord ur en av Pius X fastställd mycket använd romersk katekes. Det heter här, att Kristus, sedan vi begått nattvarden, är realt närvarande i oss så länge som vi icke förövat någon dödssynd och så länge som »the sacramental species are not consumed»[1]. Såväl Luther som Calvin knyta på ett eller annat sätt kristusnärvaron till hans lekamens närvaro i sakramentet eller vid sakramentsbegåendet. För Luther är Kristi lekamen — i överensstämmelse med den nominalistiska konsubstantiationsteorien — närvarande i och med brödet och vinet, men någon förvandling av dessa tänkes icke äga rum; för Calvin däremot befinner sig Kristi lekamen »på ett bestämt ställe i himmelen», men människan tänkes dock vid sakramentsbegåendet komma i kontakt med denna förklarade lekamen, därigenom att själen höjes upp till den plats i himmelen där Kristi lekamen dväljes. Zwingli slutligen avvisar icke bara allt tal om Kristi lekamens närvaro, utan också tanken på en kristusnärvaro överhuvud. Detta betyder m. a. o. att nattvarden här helt och hållet får karaktären av en minneshögtid över något förgånget.

Ingendera av dessa olika teorier låta sig emellertid legitimeras såsom äktkristna, såsom givande ett verkligt uttryck för trons intentioner. När nattvarden i handlingens form rymmer i sig den kristna uppenbarelsens centrala innehåll, framstår den på en gång såsom en »symbolisk» och en »realistisk» handling — den är m. a. o. en verklig kristushandling i symbolens form. Tyngdpunkten ligger för den kristna tron däri, att nattvarden är en kristushandling — en handling i vilken Kristus är levande och effektivt verksam. Därför värjer sig den kristna tron mot att tanken på det symboliska spelas ut mot den realistiska synen. Så snart detta sker, blir nattvarden endast en dödsfest, en sorgehögtid — det som framför allt gör nattvarden till ett nådemedel skymmes undan. Ligger det alltså legitima och centrala trosintressen i allt tal om Kristi »reala» närvaro i nattvarden, så måste det emellertid å andra sidan sägas, att arten av denna närvaro och därmed dess egentliga innebörd fördunklas, i samma mån som man vill göra den realistiska synpunkten gällande med

[1] The catholic faith, a compendium authorized by H. H. Pope Pius X, sid. 78.

undanskjutande av den symboliska. När blicken så riktas till frågan om Kristi kroppsliga närvaro, fördunklas i själva verket det som för tron är det väsentliga, ja, det allt avgörande; ty allt samlar sig för den kristna tron kring detta: att Kristus är effektivt närvarande hos de sina i sin andes makt och så hos dem realiserar den livsenhet med Gud, som han genom sitt livsverk åvägabringar och som i sig innesluter »syndernas förlåtelse, liv och salighet». Det välsignade brödet och vinet äro de redskap, som han för detta ändamål brukar i nattvardshandlingen; de visa tillbaka på det som en gång skett och giva alltså uttryck åt det inre sammanhanget mellan det fullkomnade och det fortgående livsverket. Ville man här tala om en kroppslig närvaro, så skulle detta icke betyda någon högre grad av närvaro, utan i stället en lägre — det är icke genom förbindelsen med Kristi kropp, utan genom Kristi andliga, effektiva närvaro, som de kristtrognas livsenhet med Gud förverkligas. Den andliga närvaron är för tron den högsta formen av närvaro, ja, den enda »reala», nyskapande och livgivande närvaron.

2. *Nattvarden såsom vår handling.* Är nattvarden från den kristna trons djupaste synpunkt sett först och sist en kristushandling, och är det denna kristushandling som framför allt gör nattvarden till ett nådemedel, så låter den sig dock givetvis också ses såsom en de kristnas handling. Ett beaktande av vad nattvarden från denna sida sett betyder bidrager till att låta dess värde såsom en för den kristna kyrkan konstitutiv faktor klarare framträda. Bland de olika synpunkter, som här vilja tränga sig fram, må särskilt följande tre framhävas: nattvarden såsom en vår handling är en bekännelsehandling, en offergärning och en handling av tack och tillbedjan.

Nattvarden är en bekännelsehandling. När det talas om bekännelse, gå tankarna gärna till en bekännelse i ordets form. Men det gives också en bekännelse i handlingens form — en dylik bekännelsehandling är nattvarden. Det torde ock kunna sägas att nattvardens bekännelsekaraktär med tiden allt starkare framträtt. Ju mera nattvarden upphört och upphör att vara en inom kristenheten mer eller mindre påtvungen handling, desto mer kommer den i nattvarden liggande bekännelsekaraktären till uttryck. Denna bekännelse står i själva verket icke tillbaka för några ordbekännelser. Just därför att nattvarden i eminent mening står för det centralt kristliga, måste nattvardens bekännelsehandling få den djupaste innebörd. Nattvardshandlingen är en i det personliga livets innersta ingripande bekännelse, utsägande den bekännandes vilja att tillhöra nattvardens herre (jmfr Sv. Psb. 150, vers 6); och den är såsom sådan förbunden med självprövning inför den gudomliga kärleken, varvid det emellertid gäller att »värdighet» och beredskap ligger i intet annat än i viljan att taga emot och bevara gemenskapen med nattvardens herre.

I den så fattade bekännelsen ligger offersynpunkten redan innesluten. Liksom nattvarden ställer oss inför den gudomliga kärlekens självutgivelse, så innebär nattvardshandlingen med inre nödvändighet en vigning till ett liv i offrande kärlek. När den med nattvarden från kristenhetens äldsta tid nära förbundna offersynpunkten såsom regel starkt skjutits undan av den evangeliska teologien, har detta sin bakgrund i den mekaniserade form, i vilken denna offersynpunkt möter inom den romerska teologien med dess framhävande av nattvardshandlingen såsom ett oblodigt upprepande av det på Golgata bragta blodiga offret. Men om denna mekaniska offerteori på goda grunder avvisas, så behöver icke därför den med nattvarden i själva verket intimt förbundna offersynpunkten uppgivas. Ja, den kan icke uppgivas: så snart nattvarden ses såsom en vår handling tränger den sig med en inre makt fram. Nattvarden säger oss att kärlekens självutgivande offergärning aldrig kan eller får upphöra i det kristna andelivet — nattvarden står i detta hänseende såsom den kristna kyrkans samvete. Varje deltagande i nattvarden är såsom en vigning till Kristus också en vigning till kärlekens självutgivelse: det gäller även om våra liv att de skola brytas och utgivas[1].

Slutligen är nattvarden en handling av tack och lov. Denna nattvardens karaktär kommer givetvis att framträda så mycket

[1] Jmfr C. H. S. Matthews, The Eucharist (i Concerning prayer, sid. 309): »When we speak of a sacrament we think of that act as God's approach in love and power to the human soul He desires to save. When we speak of a sacrifice we think of the same act as man's response to the love of God.»

starkare i samma mån som trons väsentliga synpunkt på nattvarden såsom varande icke endast en minneshögtid över något förgånget, utan också en kristushandling kommer till sin rätt. Det är därför betecknande att nattvardsliturgien alltigenom är buren av tack och lov. Med tack och lov förenar sig tillbedjan inför den gudomliga kärlekens outrannsakliga under.

3. *Nattvarden såsom kommunion.* Liksom nattvardens karaktär av att vara en handling av tack och lov funnit sitt uttryck däri, att nattvarden av gammalt benämnes eukaristi, så har nattvardens betydelse såsom kristen samfundshandling sitt uttryck i benämningen kommunion. Nattvarden är en handling, som står i tjänst hos de kristnas gemenskap, communio sanctorum. Den gemenskap om vilken här är fråga är i första hand en kommunion med nattvardens herre: det gäller i nattvarden Kristus och den enskilde — till var och en enskild ljuder *»för dig»*. Men denna kommunion med nattvardens herre innebär på samma gång en kommunion med alla kristtrogna. Nattvarden är såsom konstitutiv faktor för den kristna kyrkan på en gång ett uttryck för den kristna enheten, en förpliktelse till enhet och en oavlåtligt endräktsskapande makt.

Denna nattvardens karaktär av att vara ett kristet endräktsmärke och en kristen endräktskraft upphäves icke därav att de olika teorierna om nattvarden liksom om sättet för nattvardens begående kunnat giva anledning till splittring de kristne emellan. Även om människorna snart sagt gjort sitt yttersta för att slita sönder nattvardens enhetsband, så låter sig detta dock icke göra. Nattvards*teorier* kunna splittra och ha splittrat på ett fruktansvärt och för den kristna tron djupt förödmjukande sätt, men inga splittrande teorier kunna — trots allt — göra om intet den enhetskraft som lever i nattvarden och som ytterst härrör därav att nattvarden är kommunion med nattvardens herre. Nattvarden är och förblir en endräktskraft, från vilken de kristna mitt i all splittring åter och åter kunna hämta styrka till ny och rik gemenskap. Just därför att vi i nattvarden föras in i kristendomens allra heligaste, fram till den gudomliga kärlekens segergärning på självutgivelsens väg, fram till Kristus, föras vi också till den kristna enhetens djupaste, orubbliga grund. Och såsom

nattvarden för oss till den kristna gemenskapens djupa grund, så låter den också denna gemenskap framträda i hela dess vidd: den öppnar dörren till de heligas vittfamnande samfund. Gemenskapen är icke endast en gemenskap med dem som samtidigt böja knä vid nattvardsbordet, utan den är en gemenskap med dem som släkte efter släkte bland alla folk och tungomål höra Kristus till. Ja, den i nattvarden levandegjorda gemenskapen stannar icke vid det som är: den spränger jordelivets ram — gemenskapen är ett ägande, men den är också ett hopp, som riktar blicken till gemenskapens fulländning, »den stora nattvarden i himmelen» (Matt. 26:29, Luk. 14: 15; jmfr § 51).

§ 44. Personligheternas nådemedel.

1. Bredvid Ordet och de heliga handlingarna står det personliga livets vittnesbörd såsom redskap för den helige Andes samfundsbyggande verksamhet. Personligheternas nådemedel har inom den evangeliska teologien blivit otillbörligt undanskymt och inom den romerska fått en missvisande och i viss mån ödesdiger tolkning.

2. Personligheternas nådemedel betygar särskilt den gudomliga uppenbarelsens ständigt fortgående, aktiva karaktär. I sin högsta form möter detta nådemedel i helgonen. »Helgon äro de, som i liv, i väsen och handling klart och otvetydigt visa att Gud lever» (Söderblom).

1. *Rättmätigheten av att tala om personligheternas nådemedel.* När Luther i de schmalkaldiska artiklarna ställer »de kristnas inbördes samtal och broderliga tröstande» såsom en form av »evangelium» vid sidan av Ord och sakrament, är detta ett intyg om huru levande och rikt han förmår se på den helige Andes verksamhetsformer. Man kan emellertid icke säga, att detta Luthers betydelsefulla uppslag i någon högre grad blivit fruktbärande inom den evangeliska teologien, i varje fall icke inom den äldre. Den hos Luther förefintliga ansatsen till uppskattning

av den roll de kristna personligheterna *faktiskt* spela såsom »nådemedel» i den kristna kyrkan lämnades tvärtom obeaktad, och teologiens behandling av nådemedelsbegreppet fick icke minst härigenom något trångt och livlöst över sig. Nådemedelsbegreppets förträngning inom den äldre evangeliska teologien är visserligen förklarlig nog. Förklaringen ligger i denna teologis dubbla motsatsförhållande — till Rom och till de s. k. svärmarna. Roms teologi hade på sitt sätt ett »personligheternas nådemedel»: helgonen — även om den icke direkt betecknade helgonen såsom »nådemedel». Den evangeliska teologien fann, och fann med rätta, Roms hållning till helgonen ödesdiger, allrahelst som ju fromhetslivet ingalunda respekterade och icke heller uppfordrades att respektera de mera återhållsamma uttalandena i teologien, utan fritt fick förvandla teologiens äres- och vördnadsbetygelser till helgonkult[1]. Motsatsförhållandet till »svärmarna» och deras upplösning av Ordets nådemedel vållade samtidigt att den evangeliska teologien inriktade sig på att så fast som möjligt begränsa nådemedelsbegreppet. Ju mera då Ordets nådemedel — i motsats till Luthers starka hävdande av »det levande Ordet» — inskränktes till bibelordet och ju mera detta i sin tur fattades såsom s. a. s. ett gudomligt protokoll, desto mera saknades »personligheternas nådemedel» och desto mera framträdde det som en brist, att den evangeliska teologien icke förmådde intaga någon annan hållning till Roms helgonlära än den rena negationens. Det kunde icke undvikas, att den levande synen på Guds uppenbarelse och nådemedel härigenom fördunklades.

Nu skulle det emellertid kunna frågas, om det verkligen är nödvändigt att tala om »personligheternas nådemedel» såsom en särskild form av nådemedel bredvid Ord och sakrament. Ju mindre mekaniskt och protokollsmässigt Ordets nådemedel fattas, desto omöjligare blir det givetvis att draga en fast gräns mellan Ordets och personligheternas nådemedel. Möter Ordet alltid i det personliga trosvittnesbördets gestalt, så är även Ordet på sitt sätt ett personligheternas nådemedel — och detta blir uppenbarligen i ännu högre grad fallet, så snart som Ordets

[1] Jmfr F. Heiler, Der Katolicismus, seine Idee und seine Erscheinung, sid. 187 ff.

nådemedel icke inskränkes till bibelboken allenast, utan i stället får omfatta allt levande, av den helige Ande buret trosvittnesbörd. Å andra sidan kan erinras om att även sakramentsbegreppet *kan* tagas i en synnerligen vidsträckt bemärkelse, att t. ex. Luther kan tala om varje av Guds ande präglad och bestämd handling såsom ett »sakrament» (jmfr § 41, mom. 1). Ett så vidsträckt fattat Ord- och sakramentsbegrepp synes kunna rymma även personligheternas nådemedel. Men härvid må emellertid framhållas icke bara att ett dylikt utvidgat sakramentsbegrepp icke svarar mot det kristna språkbruket, utan också att personligheternas nådemedel icke uppgår i förkunnelsens vittnesbörd eller i enskilda handlingar. Det specifika för personligheternas nådemedel ligger i själva livshalten, i den av Gud helgade och fyllda personligheten, för vilken ord och gärningar äro uttryck. Från denna synpunkt sett har det sitt berättigande att tala om personligheternas nådemedel såsom en särskild — ehuru visserligen icke från de andra med fasta gränser avskild — nådemedelsform.

2. *Betydelsen av personligheternas nådemedel.* Kunna vi alltså icke inför Roms helgonlära stanna vid den rena negationen utan att därmed uppgiva vitala trosintressen, så gäller det så mycket mera, att personligheternas nådemedel bestämmes på ett sätt som verkligen svarar mot trons karakteristiska synpunkter samt att Roms missvisande och i viss mån ödesdigra tolkning undanrödjes. För det första må därvid observeras, att Roms bestämning av »helgonen» har en utvärtes legalistisk prägel samt att den i sammanhang därmed är för snäv. Rom fastställer genom den fungerande legala kyrkomyndigheten efter vissa fixerade regler vilka människor som skola betraktas och hyllas såsom helgon. Detta innebär icke blott ett usurperande av en domsrätt, som icke tillkommer människor, utan på samma gång en otillbörlig inskränkning av personligheternas nådemedel. Personligheternas nådemedel är icke inskränkt till några vissa, på ett eller annat sätt inom det kristna andelivet genom en mera omfattande verksamhet framträdande personer. Det är här för tron icke bara fråga om vissa, vida omkring synliga insatser, utan lika mycket om dem som verkat i det fördolda och undan-

gömda, men som inom denna begränsade sfär fått visa sina medmänniskor den levande Guden. Talar tron om »helgonen» såsom den högsta, renaste formen för personligheternas nådemedel, så kan det i själva verket icke givas någon annan beskrivning av helgonen än den, att dessa människor med en särskild klarhet och tydlighet fått visa tron, att Gud lever[1]. För det andra är det helt främmande för den kristna tron att fatta Guds helgon ibland oss såsom fullkomliga. Det avgörande ligger icke däri att helgonen skulle vara »heliga» i betydelsen av fullkomliga, utan i stället däri att den Helige möter oss i deras liv, i väsen och handling, däri att det — för att tala med Ibsen i Peer Gynt — »blir helg, när man dem ser». Det varpå allt kommer an är att Guds kraft verkar i deras svaghet. De som i denna mening varit och äro helgon, skulle också själva allra minst vilja tala om någon fullkomlighet. De ha i stället varit som mest medvetna om sin egen synd och haft den skarpaste blick för sin ovärdighet inför den Helige. Och tron respekterar deras självvittnesbörd — den vet att de ha rätt. Slutligen och för det tredje ligger det i trons tal om personligheternas nådemedel icke ens den allra ringaste tendens till människokult: helgonen draga icke blickarna till sig för att låta dem stanna där utan för att låta tron se den Gud, som lever och verkar, och för att tron så må »prisa Fadern som är i himmelen» (Matt. 5: 16; jmfr ock Sv. Psb. 525, vers 1 och 2). Äro de ett nådemedel, så hänger allt på detta, att de äro »en Kristus för sin nästa» eller m. a. o. på att de låta oss se Gud och känna igen honom. Också här gäller det att Gud verkar omedelbart, just när han verkar genom medel, genom helgade människor såsom medel. Att andra människor — oss till tröst och uppfordran (2 Kor. 1: 3 f., Hebr. 12: 1) — kunna visa oss något av den levande Guden betyder därför icke att vår tro skulle bliva beroende av dem, så att den skulle vara allenast en tro i andra hand, en tro för andras skull allena. Äro andra personer ett nådemedel, så betyder detta att Gud just så träder oss omedelbart till mötes och att vi tro icke bara för andras skull, utan därför att vi själva hava sett.

Själva tyngdpunkten i personligheternas nådemedel ligger

[1] Jmfr N. Söderblom: Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning, sid. 15.

alltså däri att detta nådemedel på ett ofrånkomligt sätt betygar, hurusom Gud alltjämt är den sig uppenbarande, verksamme Guden. Den gudomliga uppenbarelsen framträder i personligheternas nådemedel såsom ett levande andesammanhang, en uppenbarelsekontinuitet (jmfr § 2). Detta betyder nu icke, att icke också Ordets och sakramentens nådemedel skulle betyga och vara utslag av Guds fortgående aktivitet. Men personligheternas nådemedel är en skyddsvakt mot alla tendenser att tolka Ordet och sakramenten på ett mekaniserande sätt och att därmed fatta dem såsom storheter, vilka stå såsom något tredje emellan oss och Guds levande uppenbarelse. Personligheternas nådemedel nedbryter nämligen det statiska uppenbarelsebegrepp, som är en förutsättning för att dylika föreställningar om Ord och sakrament över huvud skola kunna göra sig gällande.

§ 45. Bönen.

1. Bönen är en konstitutiv faktor för det kristna andesamfundet. Att bönen är ett nådemedel härrör därav att den icke bara är en vår väg till Gud, utan också och framför allt en Guds väg till oss.

2. Bönen är uttryck såväl för trons kamp som för trons ägande. Från den förstnämnda synpunkten är bönen till sin djupaste och allt behärskande syftning en bön om den gudomliga kärleksviljans förverkligande; från den senare synpunkten är bönen tack och tillbedjan.

3. Bönen är den bönhörande Gudens medel att förverkliga sin kärleksvilja, ja, den är djupast sett en Guds egen gärning: »Anden själv manar gott för oss» (Rom. 8: 26); »Kristus lever alltid för att mana gott för oss» (Hebr. 7: 25, Rom. 8: 34, 1 Joh. 2: 1).

1. *Bönen såsom nådemedel.* Bönen är ett grundväsentligt element i det kristna andelivet, ett livsvillkor för den kristna kyrkan. Bönen kan icke utestängas från den kristna kyrkans liv, utan att denna kyrka upphör att existera. Den är alltså i emi-

nent mening en konstitutiv faktor för den kristna kyrkan. Alla de olika nådemedel, om vilka i det föregående talats, äro oskiljaktigt förbundna med bön och bliva endast i sammanhang med bönen effektiva nådemedel. Det är alltså icke möjligt att giva en framställning av kyrkans konstitutiva faktorer, dess andliga krafteentra, med förbigående av bönen. Men såsom andligt krafteentrum är bönen tillika i ordets fullaste mening ett nådemedel, ett medel genom vilket den gudomliga kärleksviljan förverkligar sig själv. Man skulle i själva verket endast kunna bestrida bönens nådemedelskaraktär, för så vitt man ville bestrida förefintligheten av bönhörelse. I så fall skulle visserligen bönen komma att betraktas uteslutande såsom en mänsklig handling, och det skulle icke föreligga någon anledning att fatta den såsom ett nådemedel. Men i så fall skulle också bönen hava förlorat sin existensrätt. Just därför att bönen för den kristna tron är förbunden med bönhörelse, framstår den för tron såsom ett nådemedel, en väg på vilken den gudomliga kärleksviljan förverkligar sig själv i det kristna andelivet (jmfr § 39, mom. 1).

2. *Bönen såsom vår väg till Gud.* Tron söker sig med en inre nödvändighet utlopp i bön (jmfr § 8, mom. 2). Den dubbelsidighet, som präglar tron och som består däri att tron på en gång är ett ägande och befinner sig i ett ständigt vardande, är en kämpande tro (jmfr § 36), återspeglar sig i bönen: bönen är uttryck såväl för den kämpande som för den ägande tron. Den kämpande trons bön är en kämpande bön, som ber Gud om något, begär något av Gud; den ägande trons bön är tacksamhetens och i dess högsta form tillbedjans bön.

Till sin djupaste syftning är den kämpande trons bön en bön om den gudomliga kärleksviljans förverkligande. Detta syfte är det sammanhållande bandet i all kämpande bön. Vad den kristna trons bön än beder om, så pekar dess bön alltid i denna riktning. Tron vill icke och kan icke vilja något annat än att Guds kärleksvilja måtte förverkligas. Därför är bönernas bön alltid ett »ske din vilja.» Bönen är en bön om att Guds vilja måtte övervinna det som står densamma emot och komma till oavkortat herravälde. Men denna bönens koncentration kring gudsviljans herravälde innebär då minst av allt resignation inför

allt som sker. Tvärtom ter sig bönen just från denna synpunkt såsom en erövrande bön. Den kristna bönens koncentration kring gudsviljans herravälde återspeglar sig däri att den kristna tron talar om bönen såsom en »bön i Kristi namn». Den omständigheten att bönen är en bön i Kristi namn utövar med nödvändighet en bestämmande och reglerande inverkan på bönens beskaffenhet. Bönen såsom kristen bön måste s. a. s. stå sig inför Kristus, den måste bedjas i hans ande. Kristi ande är den makt, som fördjupar och helgar bönen, som avlägsnar orena bönemotiv och som vakar över att bönen får behålla sin riktning hän emot och sin harmoni med den gudomliga kärleksviljan. Detta är på samma gång orsaken till att den kristna tron dristeligen talar om bönen i Kristi namn såsom den bön, vilken har löfte om bönhörelse i sig (Joh. 14: 13 f.).

Bönens syfte är alltså icke att vilja åstadkomma en förändring av Guds vilja. Är Gud för den kristna tron alltigenom Kärleken, avser alltså hans vilja intet annat än förverkligandet av hans kärleks syften, så är det i själva verket från trons synpunkt meningslöst att åstunda en förändring av Guds vilja. En sådan »bön» vore intet annat än uttryck för bristande tillit till den gudomliga kärleksviljan och dess vishet. Är Gud kärleken, så måste all bön präglas av den bedjandes åstundan att denna kärleksvilja måtte förverkligas, och förverkligas oavkortat. Bönen är då allra närmast en bön om att vi måtte fatta och förstå den gudomliga kärleksviljan och dess syften, att dessa måtte stå fram för den bedjande med full klarhet och tydlighet. Bönen blir ett medel att tränga in i Guds vilja. Att fatta Guds vilja är förutsättningen för att denna vilja skall kunna förverkligas hos den bedjande[1].

Bönen syftar till att åstadkomma en förändring — men icke en förändring av Guds vilja, utan av oss själva och av världsloppet[2]. Den vill öppna dörrarna till den gudomliga kärlekens

[1] Jmfr H. Anson, Prayer as understanding (i Concerning prayer), sid. 85: bönen är »a determined effort to give entrance to God's light, which is endeavouring without ceasing to penetrate the darkness of our error»; samt sid. 93: True prayer is the personal recognition of the Divine Will.

[2] H. Anson, a. a., sid. 98: Den bedjandes bön »is not an effort to alter God's will, but to unbar the doors and unstop the channels of his own nature so as to admit the urgent stream of Divine and eternal beneficence.»

makt. Nu kan det visserligen icke nekas, att man ofta varit benägen att fatta bönernas bön — ske din vilja — endast eller väsentligen såsom en resignation, som om denna bön intet annat skulle åsyfta än att den bedjande med undergiven resignation hade att finna sig i allt det som sker, därför att han i allt detta utan vidare skulle finna ett direkt utslag av den gudomliga viljan. På detta sätt fattad förlorar bönen sin spännkraft och sitt djupaste innehåll. En sådan misstolkning av bönens innebörd härrör därav att man här vill betrakta allt som sker såsom utan vidare varande ett direkt utslag av den gudomliga viljan, med förbiseende av att tillvaron rymmer inom sig oändligen mycket, som så litet är ett utslag av Guds vilja, att det tvärtom på det mest uppenbara sätt strider mot denna vilja (jmfr § 21). Står detta ofrånkomligt klart för tron, så kan bönen »ske din vilja» icke längre få resignationens stämpel. Denna bön blir då tvärtom i allra högsta grad en trons kämpande och erövrande bön, en bön som går till strids mot allt det som är gudsviljan främmande, nedbedjande den gudomliga kärlekens suveräna makt. Just därför att allt i bönen koncentrerar sig kring detta enda: att Guds vilja måtte ske, är bönen en världsövervinnande kraft.

Denna bönens koncentration på den gudomliga kärleksviljans förverkligande utesluter därför icke heller, att den bedjande — för att tala med Filipperbrevet — »i allting låter sina önskningar bliva kunniga inför Gud genom åkallan och bön» (Fil. 4: 6) och därmed lägger hela sitt liv med alla dess omsorger i den himmelske Faderns hand. Koncentrationen utesluter m. a. o. icke vad tyskarna kalla Bittgebet och engelsmännen petition. Men väl uteslutes från denna »önskebön» allt egocentriskt pockande och väl står det för den bedjande klart både att vi själva icke bäst förstå vad som är oss nyttigt och att frågan om vad som är oss nyttigt på ett avgörande sätt beror av vårt gudsförhållande[1]. Så behärskas våra böneönskningar av den allt omfattande bönen om den gudomliga kärleksviljans förverkligande.

Den kämpande bönen vidgar sig med en inre nödvändighet till förbön. Förbönen är alltså icke något sekundärt eller tillfälligt element i den kristna trons bön. Just därför att denna bön framför allt annat riktar sig på den gudomliga kärleksviljans förverkligande, kan bönen icke annat än bliva förbön. Den kristna tron kan icke leva i isolering — utan att förtvina. När bönen dväljes i den gudomliga kärlekens närhet, gäller det icke längre bara mig själv och mitt eget: då blir bönen med inre nödvändighet ett bärande också av andras bördor, då växer bönen till förbön.

[1] W. Temple, Prayer and Conduct (i The Pilgrim 1921, sid. 337): »Prayer which is mainly occupied with a result to be obtained is comparatively powerless to obtain results.»

Såsom uttryck för trons ägande framträder bönen såsom till Gud hemburet tack och lov för den hans outsägligt rika gåva, som djupast består däri att han giver sig själv. I sin högsta och renaste form får denna tacksamhetens bön karaktären av tillbedjan, adoratio. Den bedjande böjer sig i tillbedjan för den gudomliga kärlekens outrannsakliga majestät, som värdigats nalkas dem som äro stoft och aska och ovärdiga att dväljas i hans närhet; tron tillbeder honom, som allena »är värdig att mottaga pris och ära» (Uppb. 4: 11; 7: 12).

3. *Bönen såsom Guds väg till oss.* Men bönen är icke bara en vår väg till Gud, utan den är därjämte och framför allt en Guds väg till oss. Bönen är för tron icke en handling, där endast människan är aktiv, utan den är en kommunikation mellan Gud och människa. Bönen är icke bara människans tal till Gud, utan ock ett Guds svar till henne. »Det gives» — säger Luther karakteristiskt — »ett tvåfaldigt samtal: det ena då *vi* tala med Gud, det andra då han talar med oss. Att tala med honom betyder att bedja, och detta är något stort och härligt att det höga majestätet i himmelen sänker sig ned till oss eländiga maskar, att vi få öppna vår mun i bön inför honom och att han gärna lyssnar till oss. Men än härligare och kostbarare är det att han talar med oss och att vi få lyssna till honom — vad *han* har att tala, är långt mera tröstefullt än vad *vi* ha att tala»[1]. Trons närmast liggande synpunkt är härvid den, att Gud hör våra böner — och besvarar dem. När tron så talar om gudomlig bönhörelse, är det icke dess mening att hävda, att alla de »önskeböner» människor frambära skulle bliva uppfyllda av Gud, men väl att bön icke är utan bönhörelse samt att bönhörelsen alltid djupast består däri att den gudomliga kärleksviljan förverkligas. Gud

[1] Citatet hos F. Heiler, Das Gebet, andra uppl., sid. 231.

brukar m. a. o. — enligt trons sätt att se — bönen såsom ett medel, genom vilket hans syften förverkligas i segrande kamp mot det som står honom emot. Och om detta »medel» gäller då detsamma som om alla andra medel, genom vilka Gud verkar: att Gud verkar omedelbart, när han — efter människoögon att se — verkar genom medel. Gud drager i och genom bönen människan in under sin viljas herravälde, han upplyser henne om vart denna vilja syftar och på vilka vägar den vinner sina segrar samt gör henne skickad att bliva ett redskap i denna viljas tjänst. Så ter sig bönen från trons djupaste synpunkt sett såsom ett Guds eget verk i människosjälen. Den Gud, till vilken vi bedja, är icke bara den avlägsne, extramundane Guden, utan den Gud som är levande verksam i det som sker och som just i bönen träder i direkt relation till oss, ja, som där är oss närmare än vi äro oss själva. Denna syn på Guds effektiva närvaro i bönen har den kristna tron uttryckt genom att tala såväl om huru Guds ande beder i oss och för oss som om Kristi förbön. »I haven fått barnaskapets ande, i vilken vi ropa: Abba, Fader!» (Rom. 8: 15); »så kommer ock Anden vår svaghet till hjälp; ty vad vi rätteligen böra bedja om det veta vi icke, men Anden själv manar gott för oss med outsägliga suckar» (Rom. 8: 26; jmfr Sv. Psb. 138, vers 5)[1]. Men den bedjande Anden är tillika Kristi ande: från denna synpunkt ter sig därför till sist för den anande tron Kristi fortgående gärning såsom en ständigt fortgående förbön — bönen i Kristi namn är tillika en bön, i vilken Kristus alltjämt realiserar sitt livsverk och i vilken den gudomliga kärlekens förbön är mäktig över oss. »Äro alla människors gärningar i Guds rikes tjänst blott led i en aldrig vilande Guds gärning, så tränger sig den aningen fram, att också människornas böner till sist blott äro led i en djupare, aldrig tystnande förbön, burna och framkallade av denna.»[2]

[1] L. Hodgson, Intercession (i Concerning prayer), sid. 227: »the mysterious personality of each one of us, the *self* which we so little understand, only finds the growth and development which is true life, in virtue of its union with the Holy Spirit within us, and the Spirit is the Spirit of Christ and God»; samt sid. 229: »we may perhaps think of our prayer as the kindling and fanning of a spark within us. The spark is a spark from God's eternal flame, and itself grows into a flame, one with that flame of God, which is the source of all light and warmth.»

[2] E. Billing, Herdabrev, sid. 103.

C.

KYRKAN OCH KYRKOFORMERNA

§ 46. Det inre sammanhanget mellan kyrka och kyrkoformer.

1. Kyrkan såsom den helige Andes samfundsskapelse kan icke identifieras med något visst bestämt kyrkosamfund, utanför vilket frälsning icke skulle finnas, och icke heller uppgå i de historiska kyrkoorganisationerna tillsammantagna. Ett sådant sätt att betrakta förhållandet mellan kyrka och kyrkoformer innebär en falsk idealisering av den faktiska verkligheten (falsk »synlighet»).

2. Kyrkan kan icke heller såsom en förment »osynlig» kyrka lösgöras från de historiska kyrkosamfunden, medan dessa senare skulle ses endast såsom mänskliga institutioner eller sammanslutningar. Ett dylikt betraktelsesätt innebär, att de historiska kyrkosamfunden bliva bestulna på den i dem inneboende religiösa idealiteten (falsk »osynlighet»).

3. Kyrkan är levande och närvarande i de historiska kyrkosamfunden, ja, dessa äro själva grenar av den ena, heliga och allmänneliga kyrkan, därför att och så till vida som de äro skapelser av den helige Ande, vilken kallar, församlar och helgar genom evangelium.

1. *Falsk identifikation.* Vi hava i det föregående talat om kyrkan såsom den helige Andes samfundsskapelse samt om de för detta andesammanhang konstitutiva faktorerna. Nu reser sig frågan om huru denna kyrka förhåller sig till de olika kyrkosamfund och organisationer, i vilka kristenheten framträder, frågan om förhållandet mellan kyrka och kyrkoformer. Detta förhållande har kunnat fattas å ena sidan såsom ett identitetsförhållande, varvid man antingen kunnat göra gällande, att Andens samfundsskapelse sammanfaller med någon viss bestämd

kyrkoorganisation eller med totaliteten av de historiska kyrkosamfunden, samt å andra sidan såsom ett motsatsförhållande, varvid Andens samfundsskapelse fattas såsom något från de historiska kyrkosamfunden avskilt. Intetdera av dessa betraktelsesätt svarar mot den kristna trons karakteristiska sätt att se på saken.

Så snart kyrkan såsom den helige Andes samfundsskapelse identifieras med de yttre kyrkoorganisationerna såsom sådana eller med någon viss bestämd organisation, ser tron häri ett falskt idealiserande av den historiska verkligheten: här ställas från kyrkoorganisationens sida anspråk, som icke låta sig verifieras. Varje försök att absolutisera någon viss bestämd organisationsform — av vad slag den än må vara — innebär ett överordnande av form över ande samt strider mot att kyrkan till sitt väsen är den helige Andes samfundsskapelse: Anden brukar organisationsformerna i sin tjänst, men den låter sig icke klavbindas eller tyranniseras av dem. Den falska idealiseringen av vissa givna kyrkoorganisationer visar sig gå fram på tvenne huvudvägar, nämligen på institutionalismens och de förment »rena» församlingarnas vägar. Den institutionalistiska tankegången har gjort sig gällande på olika håll inom kristenheten, men har blivit konsekventast utformad och effektivast hävdad inom den romerska kyrkan. Andens samfundsskapelse tänkes här sammanfalla med den givna, såsom sakrosankt betraktade romerska kyrkoorganisationen, varför man också gör gällande, att frälsning icke står att vinna utanför denna organisations ram — extra ecclesiam (den romerska organisationen) nulla salus. Kyrkan kommer så att få karaktären av ett rättsligt institut och den går så långt som detta rättsliga institut räcker med sina heliga handlingar. Ett helt annat sätt att identifiera Andens samfundsskapelse med en viss given organisation möter i teorien om de rena församlingarnas kyrkoorganisation. Andens samfundsskapelse fattas här såsom identisk med sammanslutningarna av dem som förmenas verkligen vara kristna. *Denna* organisationsform är nu den sakrosankta. Trots den genomgripande olikheten med den institutionalistiska tankegången möter i grund och botten samma absolutiserande av en viss given organisationsform. Konsekvenserna bliva också desamma: även här framträder tendensen att hävda, hurusom ingen frälsning står att vinna utanför den givna organisationsramen. Även här blir resultatet en falsk idealisering av den förhandenvarande verkligheten. I båda fallen möter oss en konstruktion av förhållandet mellan kyrka och kyrkoformer, som — just därför att den överordnar form över ande — blir abstrakt och verklighetsfrämmande (jmfr ytterligare § 47). Detsamma gäller också, för så vitt man skulle vilja låta Andens samfundsskapelse sammanfalla med totaliteten av de kristna kyrkoorganisationerna, låta den uppgå i dessa. För det första må då observeras, att — även om Anden aldrig så mycket visar sig kunna bruka organisationer i sin tjänst — det dock icke därmed är sagt, att alla organisationer såsom sådana verkligen äro Andens organ, och icke heller att icke Anden skulle kunna verka på andra vägar än genom de mer eller mindre fasta kyrkoorganisationerna. För det andra komme en dylik identifikation att fördunkla, att kyrkan såsom Andens samfundsskapelse befinner sig i ett ständigt vardande samt att de existerande samfundsorganisationerna alltid äro ofullkomliga och bristfälliga uttryck för denna vardande kyrka.

2. *Falsk klyvning.* Har man kunnat vilja identifiera kyrka och kyrkoformer, så har man också å andra sidan kunnat vara benägen att betrakta kyrkan och de historiska kyrkosamfunden såsom helt skilda storheter. Man har knappast kunnat få murarne dem emellan höga nog. En sådan syn på saken har icke sällan gjort sig gällande inom den evangeliska kristenheten, särskilt i senare tid, samt framträtt med anspråk på att representera tvättäkta protestantisk kristendom. Sin bakgrund har denna klyvning i den äldre evangeliska teologiens gärna brukade distinktion mellan den osynliga och den synliga kyrkan. Den förra är trons kyrka, idén om de heligas samfund, den senare möter i de faktiska historiska kyrkosamfunden. När denna distinktion vann burskap, var syftet med densamma visserligen icke att bygga upp oöverstigliga gränsmurar mellan de tvenne kyrkorna och allra minst förelåg det någon sådan intention i den lutherska kyrkoreformationen. Men icke desto mindre ledde detta sätt att skilja åt så småningom — genom utvecklingen över pietismen — till att den osynliga kyrkan blev ett och den

synliga något helt annat. All idealitet förlades då till den osynliga kyrka, vilken var bärare av kyrkans höga predikat. Men denna kyrka blev då på samma gång ett blekt och luftigt ideal, som saknade förankring i verklighetens värld. Och detta betydde i sin tur att de levande kyrkosamfunden tömdes på den i dem inneboende religiösa idealiteten. Ju mera den ideala, »osynliga» kyrkan skiljes från de historiska kyrkosamfunden, desto mera komma dessa senare att betraktas såsom uteslutande mänskliga institutioner och inrättningar. Klyvningen verkar så, att det ideal om vilket man talar svävar i luften, under det att det levande kyrkosamfundet blottas på religiös idealitet. Vi stå här vid roten till det bristande samfundssinne, som så ofta karakteriserat evangelisk kristendom. Ett ideal kan icke gripa, om det saknar förbindelse med verklighetens värld — och ett levande kyrkosamfund kan svårligen entusiasmera, om det har tappat bort sin religiösa idealitet. Man har talat i den förmenta högre andlighetens intresse. Det skulle vara oandligt och profanerande att sammanställa de höga kyrkopredikat, om vilka den tredje artikeln ordar, med de faktiska kyrkosamfunden. Principen har varit: idealet för sig och verkligheten för sig. Men idealet kunde under sådana förhållanden varken förplikta eller förädla. Och ideal, som varken förplikta eller förädla, som m. a. o. icke utöva någon positiv inverkan, utöva i själva verket en negativ: de stjäla kraft. De levande historiska kyrkosamfunden blevo bestulna på sin ideala kraft. Det enda påtagliga resultatet av den förment högre andligheten var en profanerande syn på de historiska kyrkosamfunden. — I själva verket strider denna för allt levande kristet samfundssinne ödesdigra klyvning mot trons grundsyn: tron finner »det överhistoriska» *i* historien (jmfr § 3), och den finner därför också den helige Andes samfundsskapelse i de levande historiska kyrkosamfunden.

3. *Kyrkan i kyrkosamfunden.* När det gäller bestämmandet av förhållandet mellan kyrka och kyrkoformer, går tron därför varken identifikationens eller den avskiljande gränsregleringens väg. Tron ser i stället kyrkan såsom levande och närvarande i de historiska kyrkosamfunden, ser dessa såsom grenar av den ena, heliga och allmänneliga kyrkan, därför att och så till vida

som de äro skapelser av den helige Ande, därför att och så till vida som Anden är i färd med att genom »nådens medel» här uppbygga sitt samfund. De historiska kyrkosamfunden äro av denna anledning något vida mera än endast mänskliga institutioner. De ha uppenbarligen sin mänskliga, ja — vi kunna säga — sin mycket mänskliga sida. Men de ha också sin gudomliga sida. De äro icke bara skapelser av mänskliga viljor, vare sig enskilda mänskliga viljor eller statsmaktsviljor, utan de äro ytterst skapelser av den helige Ande, som här i världen bygger sitt helgamannasamfund. Det som ger de historiska kyrkosamfunden deras kyrkokaraktär är Andens genom nådemedlen kyrkobyggande verksamhet — och ingenting annat. Kyrkan går så långt som denna verksamhet sträcker sig. Den ena, heliga allmänneliga kyrkan är icke längre endast ett blekt och innehållstomt ideal, utan den är en levande verklighet här på jorden, som tar sig uttryck i de historiska kyrkosamfunden. Så är idealet fast förankrat i verklighetens värld — det fungerar såsom de historiska kyrkosamfundens livgivande kraft. De historiska kyrkosamfundens *kyrko*karaktär avslöjar sig för trons öga. Det yttre ögat ser de mänskliga institutionerna och ingenting annat. Men trons öga ser djupare. Det ser därutöver de gudomliga krafter, som äro verksamma i själarnas värld. Då blir »den yttre kristenheten» såsom en transparant tavla, vilken får ett helt annat utseende, när det gudomliga ljuset genomlyser tavlan. Tavlan är densamma, men trons öga ser dock något annat och mera än det som förut syntes. Detta betyder icke att skuggsidorna skulle försvinna och att tron alltså icke längre skulle se det skröpligt mänskliga i de historiska kyrkosamfunden. Allt detta framträder i stället blott ännu tydligare i det nya, skarpa ljuset. Men trots detta ser tron kyrkan, de heligas samfund, såsom vardande, såsom varande i färd med att realiseras i och genom de historiska kyrkosamfunden.

Denna trons syn innebär icke någon verklighetsfrämmande idealisering av det faktiska, icke någon kyrkoromantik, som apoteoserar den skröpliga mänskliga verkligheten och sluter ögonen till för dess brister. Såsom verklighetsfrämmande avslöjar sig i stället varje försök att lösgöra Andens samfundsskapelse från de faktiska historiska kyrkosamfunden, ty alla så-

dana försök se på ett verklighetsfrämmande sätt bort ifrån de ideala, de gudomliga krafter, som röra sig inom dessa kyrkosamfund. Just därför att idealet med trons sätt att se får sin fasta förankring i den historiska verklighetens värld, kan det göra sig gällande såsom på en gång upplyftande och förpliktande. Intet kan göra trons öga mera skarpsynt för det som brister än den rent religiösa synen på de historiska kyrkosamfunden och deras uppgift. Den rent religiösa synpunkten på de historiska kyrkosamfunden dömer hänsynslöst allt inom dessa kyrkosamfund, som icke präglas av den helige Andes verksamhet. Kyrkosamfunden äga icke och kunna icke få äga någon annan uppgift än att i all sin verksamhet tjäna Kristus och hans helige Ande.

§ 47. Olika kyrkotyper.

1. Från samfundskonstitutionell synpunkt kunna tre olika kyrkotyper urskiljas: den hierarkiskt-institutionella, föreningskyrkans och den evangeliskt-allmänneliga.

2. Enligt den hierarkiska kyrkoinstitutionens typ, vilken har sin mest fulländade form i den romerska kyrkan, tänkes kyrkan ha sin tillvaro såsom ett fast, hierarkiskt organiserat nådesinstitut: den legitima hierarkien betraktas såsom förutsättning för den gudomliga nådens verkningskraft och Andens samfundsskapande verksamhet göres beroende av en viss absolutiserad organisationsform.

3. Föreningskyrkans typ karakteriseras därav att man till grund för kyrkoorganisationen lägger kravet på ett uppenbart kristet liv: kyrkan tänkes *uppgå i* att vara en förening av dem som gjort likartade religiösa erfarenheter. Kyrkoorganisationen präglas här av intimitet och slutenhet, men också av exklusivitet: kyrkans existens göres beroende av en viss absolutiserad organisationsform.

4. Den evangeliskt-allmänneliga typens kyrkobyggnad vill vara ett uttryck för »evangeliets» egen verksamhet, när detta

söker att nå på en gång så vitt och så djupt som möjligt. Denna typ vet därför icke av andra gränser än dem som dragas av Andens egen makt att verka. Det institutionella momentet tänkes helt och hållet såsom stående i Andens tjänst. För den yttre organisationen gäller då i sista hand ingen annan princip än denna: organisationen bör vara så beskaffad att den i varje situation bäst kan gagna evangeliets universalistiskt riktade samfundsbyggande verksamhet.

5. Den sistnämnda kyrkotypen ger det renaste uttrycket för kyrkans allmännelighet.

1. *Konstitutiva och yttre organisatoriska olikheter. De tre huvudtyperna.* När frågan om olika kyrkotyper upptages av troskunskapen, är syftet därmed givetvis icke att söka giva någon historisk redogörelse för de skilda kristna kyrkosamfunden och deras förhållande till varandra, utan att ställa de olika huvudtyper, i vilka kyrkoidealet utformats, i principiell belysning. De olikheter, om vilka då är fråga, äro olikheter av konstitutiv art, olikheter som röra kyrkosamfundens *inre struktur*. Däremot ligger det utanför troskunskapens ram att gå in på olikheter, som endast äro av *yttre* organisatorisk art. Skillnaden mellan de konstitutiva, fundamentala, i kyrkolivets innersta ingripande olikheterna och de olikheter som endast röra den yttre organisationen låter sig belysas genom en analys av de i detta sammanhang ofta nyttjade termerna statskyrka och frikyrka. Termen statskyrka hänför sig icke till det konstitutiva, utan endast till det yttre organisatoriska. »Statskyrka» är för övrigt s. a. s. ett relativt begrepp: det finnes många grader i fråga om ett kyrkosamfunds förbindelser med statslivet, och det kan ibland vara tvivelaktigt nog, när förbindelserna skola anses vara av så pass intim art, att det kan vara befogat att bruka termen statskyrka. Att ett kyrkosamfund har karaktär av statskyrka, d. v. s. står i ett närmare förhållande till staten, säger oss ännu icke något om detta kyrkosamfunds inre struktur. Det låter sig väl tänkas, att förbindelsen med staten kan försvagas eller upphöra — i den mån som detta överhuvudtaget är möjligt — utan att därför kyrkosamfundets egentliga konstitution för-

vandlas. Det såsom motsats till statskyrka ofta brukade ordet frikyrka är däremot ett dubbeltydigt ord, och den förvirring, som oftast följer talet om frikyrka i spåren, härrör av denna dubbeltydighet. När ett kyrkosamfund bestämmes såsom frikyrka, kan detta antingen betyda att det ifrågavarande samfundet icke står i någon närmare förbindelse med staten — det är då liksom i förra fallet fråga om den yttre organisationen — eller också att kyrkosamfundet existerar såsom en fri förening av människor, vilka gjort likartade religiösa erfarenheter. I det senare fallet rör bestämningen kyrkosamfundets inre struktur, dess konstitution.

När troskunskapen vill giva en principiell belysning av dessa djupare liggande konstitutiva olikheter, ställes den inför tre skilda huvudtyper: den hierarkiskt-institutionalistiska, den föreningskyrkliga och den evangeliskt-allmänneliga typen. Alla konstitutiva olikheter, som överhuvud kunna komma ifråga, låta sig i själva verket återföras på dessa tre huvudtyper, såsom varianter eller kombinationer av dem. Härvid må emellertid särskilt observeras, att det här *icke* är fråga om en klassificering av de olika historiska kyrkosamfunden, utan om ett särskiljande av olika samfundsprinciper. Saken är nämligen den, att de faktiska kyrkosamfunden visst icke alltid låta den ena eller andra samfundsprincipen möta i s. a. s. renodlad form, utan att tvärtom, till en viss grad, olika principer kunna göra sig gällande inom ett och samma samfund och där bryta sig med varandra. Samfundet kan från denna synpunkt sett ha karaktär av complexio oppositorum. Så se vi t. ex. att samfund, som närmast byggts upp enligt föreningskyrkliga principer, så snart de nått någon längre livslängd och någon större utbredning, blivit nödgade att — med eller mot sin vilja — låna från någon av de andra kyrkotyperna. På samma sätt är det påtagligt, att inom evangeliska kyrkosamfund ofta såväl hierarkiskt-institutionella som föreningskyrkliga grundsatser mer eller mindre starkt kunna göra sig gällande. Att söka giva en klassificering av de olika kyrkosamfunden och registrera vilka som skulle höra till den ena eller andra typen skulle i själva verket vara både ett otacksamt och ett lönlöst företag. Däremot är det så mycket viktigare att klart fatta i sikte de grundläggande principiella olikheterna. Från denna utgångspunkt kan man sedan bedöma, om och i vad mån de historiska kyrkosamfunden visa tendenser i den ena eller andra riktningen.

2. *Den hierarkiskt-institutionalistiska kyrkotypen.* Närmast framträder kyrkan här såsom ett nådesinstitut, vilket förvaltar och utskiftar den gudomliga nåden åt den frälsningsbehövande mänskligheten. Uppbyggd på den gudomliga nåden har kyrkan till hela sin struktur en universalistisk anläggning: den syftar till att leda nåden så långt som möjligt samt att låta den i största möjliga mån omsluta och genomtränga hela det mänskliga livet. Det avgörande för den kyrkosyn som här möter ligger nu emellertid däri, att denna av kyrkan förvaltade gudomliga nåd tänkes hava sin verkningskraft, sin »validitet» därav att den förvaltas av det därtill legitimt vigda prästerskapet eller m. a. o. av den med vederbörlig auktoritet utrustade hierarkien. Så ligger ytterst själva grundvalen för kyrkoinstitutets bestånd i denna legitima hierarki, av vilken nådesförvaltningens kraft att verka tänkes bero. Det kyrkliga ämbetet är alltså primärt i förhållande till nådemedlen. Det kan därvid vara sekundärt huru ämbetets primat närmare motiveras — om man, såsom i den romerska kyrkan, särskilt hänvisar till påven såsom en levande bärare av hierarkiens auktoritet eller om man blott i allmänhet hänvisar till en gudomlig instiftelse av ämbetet och till den apostoliska successionens garanti. Det avgörande ligger däri att nådemedlens kraft att verka på ett eller annat sätt göres beroende av hierarkiens legitimitet: så snart dylika tendenser framträda befinner man sig inom den hierarkiskt-institutionalistiska kyrkotypens sfär. Med denna grundsyn på hierarkiens förhållande till nådemedlen sammanhänga tvenne ting: dels att det kyrkliga nådesinstitutet tillika är ett rättsinstitut, alldenstund frågan om ämbetets rättsliga giltighet är utslagsgivande för nådesförvaltningen, dels att sakramenten med en viss inre nödvändighet framträda såsom det dominerande, om icke rent av såsom det enda nådemedlet: skall det med någon utsikt till framgång kunna hävdas, att nådemedlens verkningskraft är beroende av hierarkiens legitimitet, så erbjuda sakramenten de rikaste möjligheterna.

Denna kyrkotyp har sin styrka i den fasthet och slutenhet, med vilken de av dess principer formade kyrkosamfunden äro uppbyggda, liksom också däri att den i hög grad kan stå för och göra det kristna andelivets kontinuitet levande. Djupast sett beror denna kyrkotyps rikedom och universalism därpå, att den leder blicken till den gudomliga nåden såsom den kyrkobyggande makten. Så till vida som detta sker befinner den sig i inre överensstämmelse med trons syn på det kristna andelivets existensvillkor (jmfr § 37). Men dess svaghet härrör då å andra sidan därav, att denna grundtanke icke kunnat konsekvent genomföras. När allt kommer omkring blir ju dock den gudomliga nåd, om vilken det talas, satt i efterhand, därigenom att dess verkningskraft göres beroende av hierarkiens legitimitet. Allt hänger i sista hand på denna legitimitet. Andens verkningsmöjligheter äro bundna vid denna absolutiserade organisationsform. Det betänkliga ligger icke — det må uttryckligen framhållas — i att man, där denna kyrkotyp råder, hyser stor omsorg om kyrkosamfundets organisation. Ett kyrkosamfund kan icke existera utan organisation och icke heller utan att denna organisation i varje fall till en viss grad får en rättslig karaktär. Den samfundsbyggande Anden tar även organisationer i sin tjänst. Det ligger därför alltid i ett kyrkosamfunds välförstådda intresse att hava omsorg om sin organisation. Men det betänkliga, ja, det ödesdigra ligger däri, att en viss organisationsform — den legitima hierarkiens — fattas såsom betingelse för nådemedlens effektivitet och därmed för den gudomliga Andens kyrkobyggande verksamhet, i stället för att alla organisationsformer, från trons synpunkt sett, måste betraktas helt och hållet såsom tjänande organ för Anden samt värderas efter i vad mån de förmå tjäna Andens kyrkobyggande verksamhet. Hierarkiens primat i förhållande till nådemedlen är roten till att, där denna kyrkotyp råder, kyrkosamfundet kommer att intaga en mellanställning mellan Gud och människor, liksom till att det klyves i en aktiv och en passiv hälft — den aktiva representerad av hierarkien. Bristen ligger däri att det ideal som så behärskar kyrkosamfundet icke är rent religiöst fattat: så snart hierarkien överordnas nådemedlen, följer därav att kyrkosamfundet mer eller mindre blir självändamål samt att därmed härskarsynpunkten kommer

att göra sig gällande bredvid eller över tjänaresynpunkten. Det är helt enkelt en konsekvens av hierarkiens primat, när Bonifacius VIII i den bekanta bullan dekreterar: »vi förklara, förkunna och bestämma, att det för varje mänsklig varelse som vill vinna frälsning är absolut nödvändigt att underordna sig den romerske översteprästen».

3. *Den föreningskyrkliga typen.* Den kyrkotyp vi här hava i sikte har ofta benämnts »sekttypen». Då emellertid detta uttryck onekligen fått en viss förklenande biton, ligger det redan häri en anledning att undvika detsamma. Det kan så mycket hellre lämnas åsido, som i själva verket termen föreningskyrklig ger ett mera expressivt uttryck för det som är karakteristiskt för denna kyrkotyps inre struktur. Det avgörande kännemärket är nämligen att kyrkosamfundet här tänkes komma till stånd och bestå såsom en *förening* av människor, vilka gjort likartade religiösa erfarenheter. Det karakteristiska är alltså icke bara att kyrkoorganisationen överhuvud gör bruk av tanken på föreningar och sammanslutningar — detta kan i och för sig lika väl ske inom de båda andra kyrkotyperna — utan i stället att kyrkan här tänkes *uppgå i* att vara en dylik förening av människor med likartade religiösa erfarenheter eller m. a. o. att till grund för medlemskap i kyrkosamfundet lägges *kravet* på ett uppenbart och för alla påtagligt kristet liv.

När man stundom velat beteckna denna kyrkotyp såsom individualistisk, kan detta vara missvisande. Individualism är ett mångtydigt ord (jmfr § 48). Vill man med termen individualistisk mena, att kyrkosamfundet här tänkes komma till stånd såsom en förening, en sammanslutning av enskilda, på ett visst sätt kvalificerade individer, så måste visserligen denna kyrkotyp sägas vara »individualistisk». Menar man däremot med individualism likgiltighet för samfundssynpunkten, så är den föreningskyrkliga typen långt ifrån individualistisk. Den är tvärtom besjälad av ett synnerligen starkt samfundsintresse: den vill alldeles icke ställa de enskilda kristna isolerade, oberoende av samfund och av varandra, utan tvärtom förena dem i ett så intimt slutet samfund som gärna möjligt. Dess invändning mot de båda andra kyrkotyperna går icke ut på att samfundssynpunkten

av dem skulle blivit alltför starkt betonad, utan i stället på att slutenheten i den kristna gemenskapen här icke tillbörligt realiseras. Den föreningskyrkliga typen syftar till ett mera koncentrerat och homogent samfund än de andra kyrkotyperna prestera. Denna slutenhet vill man förverkliga, därigenom att man vakar över att samfundets medlemmar verkligen gjort likartade kristna erfarenheter. Idealet är därmed en s. k. *ren* kristen församling. Nu kan man visserligen nödgas erkänna, att detta ideal icke låter sig förverkligas. Men även om man alltså av de faktiska förhållandena tvingas till dylika medgivanden, så går likväl den härskande kyrkoprincipen ut på att i möjligaste mån hålla uppsikt över att gränserna kring samfundet bevaras oförkränkta.

Den föreningskyrkliga samfundstypen har sin styrka i den slutenhet och intimitet, som här kommer att prägla samfundet liksom också i sitt oförbehållsamma hävdande av att uppgiften för den kristna samfundsbildningen är att i möjligaste mån söka realisera »de heligas samfund». Ju mera andra kristna samfundsbildningar visat benägenhet att stelna i ren institutionalism, desto mera ha de föreningskyrkliga sammanslutningarna betytt en hälsosam reaktion och framträtt såsom härdar för väckande och livgivande impulser. Men å andra sidan är det tydligt, att denna deras styrka varit förbunden med och hämmats av en exklusivitet, som innebär en ödesdiger förkortning av den kristna kyrkoidéns universalistiska anläggning[1].

Denna exklusivitet följer direkt av den ledande samfundsprincipen. Är själva grundvalen för samfundsbildningen de likartade religiösa erfarenheterna, så följer därav att de samfundsbildningar, i vilka den föreningskyrkliga principen dominerar, skola komma att präglas av andlig uniformitet: det gäller att vaka över att verkligen erfarenheterna äro likartade. Så blir samfundet visserligen slutet, men det blir på samma gång ovillkorligen exklusivt. Tillträdet till samfundet, medlemskapet i detsamma göres beroende av att det andliga livet äger den fordrade kvaliteten. Det säger sig självt, att upprätthållandet av detta krav lätt kommer att lägga ett förlamande tryck över det andliga livet, ja, att det ock kan komma att lägga människogjorda

[1] Jmfr ock E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, sid. 370 ff.

hinder i vägen för Andens kyrkobyggande verksamhet (jmfr § 42, mom. 2). Det säger sig ock självt, att denna andliga uniformitet sluter inom sig frön till en ständigt fortgående splittring: ju mera man vill hävda den ledande principen och vaka över erfarenheternas uniformitet, desto lättare spränges samfundet inför uppträdande olikheter. Det visar sig ock, att samfundsbildningar, där den föreningskyrkliga principen dominerar, så snart de nå någon större utbredning och livslängd, antingen sprängas sönder eller också rädda sig genom att modifiera principen under inflytande från andra kyrkotyper. Slutligen visar sig ock den föreningskyrkliga typens exklusivitet i en förkortning av det kristna samfundets uppgift: uppgiften koncentreras till att rädda undan och avsöndra enskilda individer från »världen» i fasta sammanslutningar — däremot har man mindre blick för uppgiften att s. a. s. söka genomtränga hela den andliga atmosfären med kristendomens anda. Den bristande universalism, som så karakteriserar den föreningskyrkliga typen, har sin yttersta orsak däri att de enskilda kristna fattas såsom det primära och samfundet såsom det sekundära, eller m. a. o. däri att den gudomliga, universellt syftande nåden icke fattas såsom den samfundsbyggande makten. Trots all olikhet mellan den hierarkiskt-institutionalistiska och den föreningskyrkliga typen finnes därför den likheten dem emellan, att de båda göra kyrkans existens beroende av en viss absolutiserad organisationsform, i det ena fallet hierarkiens primat, i det andra föreningen av de likartade erfarenheterna.

4. *Den evangeliskt-allmänneliga kyrkotypen.* Det kyrkoideal, som vi nu till sist vilja fatta i sikte, överensstämmer med den föreningskyrkliga typen i dess negerande av hierarkiens primat. Men den skiljer sig från denna samfundstyp däri att den alltigenom vill låta samfundets andliga struktur präglas och bestämmas av den gudomliga, universellt syftande nåden såsom den samfundsbyggande makten. I hänvisningen till denna nåd såsom kyrkosamfundets utgångspunkt och skapande kraft överensstämmer denna kyrkotyp med den hierarkiskt-institutionella. Men under det att den hierarkiskt-institutionella typen icke konsekvent genomfört denna grundtanke, utan tvärtom för-

dunklat och förvanskat den genom att göra nådemedlens verkningskraft beroende av hierarkiens legitimitet, vill den allmänneligt-evangeliska kyrkotypen till det yttersta hävda den gudomliga nådens primat. Dess innersta tendens är alltså att kyrkobyggnadens struktur alltigenom skall präglas av att kyrkan till sitt egentliga väsen är en den helige Andes samfundsskapelse. Kyrkans byggnad vill genom själva sin konstitution predika Guds alla sökande, förekommande kärlek, vill i allt vara ett uttryck för det evangelium, som söker att nå på en gång så vitt och så djupt som möjligt. Ett kyrkosamfund, som är buret av den evangeliskt-allmänneliga principen måste därmed i allt sitt görande och låtande bära den öppna fadersfamnens prägel. Det kan icke frukta något så mycket som att genom sitt förvållande stänga dörren till för någon enda, som kunnat taga emot vore det blott en smula av Guds rika bord. Det vet, att evangeliet har många olika vägar till ett människohjärta samt att det gives otaliga grader och stadier, när det gäller den makt, som Kristus utövar i själarnas värld. Ett kyrkosamfund av denna art värjer sig därför av principiella skäl mot att söka draga upp fasta gränser kring samfundets medlemmar. Det vet icke av några andra gränser än dem som dragas av evangeliets egen makt att verka. Men denna bekymmerslöshet gentemot gränsdragandet betyder icke att här kravet på personligheternas helgande skulle sättas lägre än den föreningskyrkliga typen gör — detta är ingalunda fallet: principen är icke bara att evangeliet skall nå så vitt som möjligt, utan också att det skall nå så djupt som möjligt. Utan den har sin grund i intet annat än i tilliten till den gudomliga kärlekens makt att verka.

Är den evangeliskt-allmänneliga kyrkotypen därmed till hela sin andliga struktur skild från den föreningskyrkliga, så står den också i ett uppenbart motsatsförhållande till den hierarkiskt-institutionella. Denna skillnad ligger icke däri, att den evangeliskt-allmänneliga kyrkotypen skulle förhålla sig likgiltig till kyrkosamfundets institutionella sida, men den ligger i insikten om att allt institutionellt endast kan intaga en tjänande ställning. Det institutionella har sin fasta plats i den mån som det står i tjänst hos Andens samfundsbyggande verksamhet. Därmed legitimeras ock det kristna ämbetet. Nådemedlens verkningskraft har icke sin grund i ämbetets legitimitet, men ämbetet har sin grund i nådemedlens verkningskraft. Andens verksamhet sammanfaller icke med det institutionella — Anden äger också andra medel för sin kyrkobyggande verksamhet. Men i den mån som det institutionella visar sig vara ett väsentligt medel för Andens verksamhet, har det därmed sitt existensberättigande jure divino — eller rättare gratia divina. Den evangeliskt-allmänneliga kyrkoprincipen står därför på en gång pietetsfull och fri gentemot allt vad organisation heter. Den ställer sig pietetsfullt till alla former, som visa sig ha kunnat vara redskap för Andens samfundsskapande verksamhet. Men den absolutiserar icke någon bestämd organisationsform såsom den för alla tider enda möjliga och oföränderliga. Den måttstock, efter vilken all organisation i sista hand bedömes, är denna: organisationen måste vara så beskaffad, att den i varje situation bäst förmår tjäna evangeliets samfundsbyggande verksamhet, när denna söker att nå på en gång så vitt och så djupt som möjligt.

5. *De olika kyrkotyperna och kyrkans allmännelighet.* Överblicka vi de olika kyrkotyperna från synpunkten av i vad mån de förmå giva uttryck åt kyrkans allmännelighet, så är det av det föregående uppenbart, att de hierarkiskt-institutionella och föreningskyrkliga typerna i detta avseende äro den evangeliskt-allmänneliga underlägsna, samt att denna underlägsenhet sammanhänger med att de båda förstnämnda typerna, var och en på sitt sätt, binder Andens verksamhet vid en absolutiserad organisationsform. Häri ligger emellertid ingalunda, att dessa samfundstyper därför skulle utdömas såsom värdelösa. Det har redan framhållits, att de båda sluta inom sig väsentliga värden. Därtill kommer ännu en sak: att tala om att samfundsprinciper äro behäftade med vissa brister är givetvis något helt annat än att säga, att de kyrkosamfund, som mer eller mindre äro ledda av dessa principer, icke skulle kunna vara redskap för och uttryck av Andens samfundsskapande verksamhet. I den omtalade underlägsenheten ligger ännu mindre, att de faktiska »evangeliska» kyrkosamfunden skulle på ett fullkomligt sätt ha realiserat kyrkans allmännelighet. Det kan icke nog starkt betonas, att vi här icke sökt åstadkomma en klassificering av de olika histo-

riska kyrkosamfunden, utan i stället en granskning av olika kyrkoprinciper, som avser att låta det evangeliskt-allmänneliga kyrkoidealet framträda så rent som möjligt. Det går minst av allt att helt enkelt sätta likhetstecken mellan det evangeliskt-allmänneliga kyrkoidealet och de faktiska evangeliska kyrkosamfunden. Dessa ha merendels blott alltför bristfälligt realiserat den evangeliskt-allmänneliga kyrkoprincipen — i stor utsträckning ha de däremot sneglat än till hierarkiskt-institutionalistiska, än till föreningskyrkliga motiv.

§ 48. Individualism och samfundskristendom.

1. En det individuella gudsförhållandet förtryckande samfundskristendom uppkommer, så snart ett kyrkosamfund söker ställa sig såsom en självständig instans mellan Gud och de enskilda människorna. Denna samfundskristendom sätter form över ande, absolutiserande vissa bestämda läro-, kult- eller organisationsformer. Samfundets auktoritet blir i och med denna formträldom legalistisk och dess ideal ett uniformitetsideal.

2. En samfundsupplösande individualism uppkommer, så snart de enskilda kristna mer eller mindre söka ställa sig utanför det kristna samfundslivet. Denna individualism förhåller sig negativt till det kristna samfundets former: formlöshet träder här i formträldomens ställe.

3. Förutsättningen för att de motsättningar mellan individualism och samfundskristendom, som åter och åter möta inom kristenheten, skola kunna övervinnas ligger dels däri, att samfundslivet alltmera utgestaltas efter ett rent religiöst fattat ideal och dels däri, att de enskilda kristna alltmera fatta sig såsom aktiva medlemmar av samfundet. Så snart detta sker, framträder ett dubbelt motsatsförhållande: mot formträldom och mot formlöshet. Formerna komma att mätas och värderas efter deras förmåga att tjäna Andens samfundsbyggande verksamhet.

Samfundets auktoritet kommer att ligga i dess egen andliga myndighet, och dess former komma att göra sig gällande icke såsom tvångsinstitut utan såsom gåva.

1. *Förtryckande samfundskristendom.* Den kristna tron kan icke erkänna en frågeställning, som skulle vilja tvinga oss att välja mellan individualism och samfundskristendom. När det understundom har kunnat göras gällande, att den evangeliska kristendomen skulle vara »individualistisk» och den romerska en samfundskristendom, ligger det bakom ett dylikt uttalande en missvisande frågeställning, som ingenting annat åstadkommer än ett fördunklande av den evangeliska kristendomens karaktär. Olikheten mellan romersk och evangelisk kristendom ligger nämligen alldeles icke däri att den förra skulle vara samfundskristendom och den senare »individualism», utan i stället däri att själva samfundsidealet undergår en karakteristisk och djupt ingripande förvandling (jmfr §§ 38 och 47). Samfundskristendom och individualism te sig från den kristna trons synpunkt icke såsom tvenne varandra motsatta storheter. Kristendomen är alltid individualistisk i den meningen att den kristna tron är ett individuellt gudsförhållande, en omedelbar livsenhet med Gud, men den är samtidigt alltigenom en samfundskristendom, så till vida som det kristna troslivet har både sin rot och sin existens i det kristna andesammanhanget. Men om alltså alternativet individualism *eller* samfundskristendom från synpunkten av trons livsvillkor ter sig såsom fullständigt verklighetsfrämmande, så står den kristna tron å andra sidan i ett dubbelt motsatsförhållande: dels mot en det individuella gudsförhållandet förtryckande samfundskristendom och dels mot en samfundsupplösande individualism.

Att kyrkosamfunden ofta lagt ett förlamande tryck över det individuella troslivet ligger i öppen dag. Det gäller här närmast att fatta i sikte huru ett dylikt förtryck tar sig uttryck och vari dess orsaker ligga. Därvid må det till en början framhållas, att likaväl som detta samfundsförtryck kan uppträda i skiftande former det också kan göra sig gällande inom de mest olikartade kyrkosamfund — de »evangeliska» kyrkosamfunden icke undantagna. Frestelsen att öva förtryck ligger i själva verket alltid

nära tillhands för kyrkosamfunden. En förtryckande samfundskristendom uppstår, så snart ett kyrkosamfund söker ställa sig såsom en självständig mellaninstans mellan Gud och den enskilde kristne, eller m. a. o. så snart ett kyrkosamfund vill utgiva någon viss bestämd form såsom gällande med absolut gudomlig myndighet och samfundet därmed förgäter att det äger en mänsklig och icke bara en gudomlig sida. När någon given form på detta sätt absolutiseras, uppträder också i och med detsamma inom samfundet viljan att härska över samfundets medlemmar med absolut gudomlig myndighet.

Det är härvid en fråga av sekundär betydelse, *vilka* former som så absolutiseras. Resultatet blir detsamma, vare sig det gäller läro-, kult- eller organisationsformer. När helst en viss form utgives såsom sakrosankt, innebär detta med nödvändighet, att samfundet framträder såsom en självständig mellaninstans mellan Gud och människor, vilken lägger hinder i vägen för det kristna gudsförhållandets omedelbarhet, samt att det hävdar ett uniformitetsideal, som söker utplåna alla individuella olikheter och stöpa allt kristet trosliv i en och samma form. I det föregående (§ 47, mom. 2 och 3) har uppvisats, huru den hierarkiskt-institutionalistiska och den föreningskyrkliga typen, var och en på sitt sätt, binder kyrkan vid en viss absolutiserad organisationsform. Inom de evangeliska kyrkosamfunden ha de förtryckande tendenserna i främsta rummet yttrat sig i benägenheten att apoteosera vissa givna läroformer. Man har velat betrakta »den rena läran» såsom något en gång för alla givet och uppställa läroformerna såsom ett slags idoler, för vilka det gällde att slaviskt böja knä — förgätande att alla läroformer äga sin mänskliga sida och alltså äro behäftade med ofullkomlighet (jmfr § 10, mom. 5). Härmed är givetvis icke sagt, att icke absolutiseringen av läroformer skulle förekomma också inom andra kyrkosamfund: av den hierarkiskt-institutionalistiska principen behärskade kyrkosamfund förlägga gärna läroauktoriteten i hierarkiens hand; inom samfund av föreningskyrklig typ uppträder absolutiseringen av läroformer med förkärlek såsom en biblicism, vilken med falsk uniformering och ohistorisk tolkning av bibeln betraktar denna såsom en samling lärostadganden.

Makten att hävda de absolutiserade formerna kan vara högst

olika inom de olika kyrkosamfunden — i detta hänseende kan givetvis intet kyrkosamfund konkurrera med Rom. Men det är i sista hand icke på de större eller mindre maktresurserna det här kommer an, utan på viljan — och denna kan vara jättestark, även om makten är ringa. Varhelst denna vilja förefinnes, söker kyrkosamfundet att hävda sin auktoritet på ett rent legalistiskt sätt. Men när det gäller andliga ting är en dylik legalism alltid förtryckande. Den leder också ofelbart till söndring. Idealet blir — såsom redan antytt — den rena uniformiteten. Skola de egna formerna gälla med absolut gudomlig myndighet, så äro givetvis alla andra former oberättigade och måste följdriktigt bekämpas såsom oförenliga med verklig kristendom. Det faktiska läget kan visserligen tvinga till koncessioner. Icke ens Rom kan, såsom det egentligen vill, konsekvent upprätthålla sina anspråk på att frälsning icke kan vinnas utom dess former. Men *en* sak är sådana avtvungna medgivanden att det kan finnas kristendom även utanför den egna formens råmärken — något helt annat är det oförbehållsamma erkännandet av kristet brödraskap inom olika former. Ett sådant erkännande är oförenligt med formträldomens ståndpunkt.

2. *Upplösande individualism.* Den samfundsupplösande individualismen kan antingen vara direkt samfundsoppositionell eller också mer eller mindre indifferent i förhållande till det kristna samfundslivet och dess former.

En »individualism» av den förstnämnda radikala typen söker principiellt ställa sig utanför eller rättare sagt ovanför allt vad kristet samfundsliv heter. Den ser samfundslivet endast från den synpunkten, att detta lägger ett förlamande och olidligt tryck på den enskilde och därigenom förstör själens omedelbara gudsumgänge. Att kristendomen existerar såsom ett samfundsliv fattas alltså såsom innebärande en förvanskning av densamma. En dylik samfundsoppositionell individualism hör i grunden icke hemma inom kristendomen — den hör mera hemma i en »mystik», som upplöser och förflyktigar den gudomliga uppenbarelsen (jmfr § 3, mom. 2). Den förbiser i sin förmenta högre andlighet den kristna trons existensvillkor. Den förbiser, att den kristna tron icke bara har sin rot i, utan också ständigt på

nytt hämtar näring av det kristna samlivet. Ja, denna samfundsopposition innebär i grunden en egocentrisk instängdhet, som minst av allt harmonierar med den kristna trons egenart (jmfr § 35, mom. 1), och som på samma gång fördunklar trons förpliktelser. Den nakna sanningen är, att denna samfundsupplösande individualism så långt ifrån representerar någon högre andlighet, att den tvärtom lever som parasit på det samfundsliv den ringaktar.

Men den samfundsupplösande individualismen kan också uppträda i en annan, svagare form och yttrar sig då däri, att man förhåller sig mer eller mindre indifferent till de former, i vilka det kristna samfundslivet leves. Icke minst den evangeliska kristendomen har i senare tid varit svårt hemsökt av detta slags »individualism». Formlösheten träder här i stället för den förtryckande samfundskristendomens absolutiserande av former med ty åtföljande formträldom. Man är så upptagen att bekämpa formträldomen och legalismen, att man i själva verket icke når längre än till ett negerande av denna position. Man beaktar icke, att det kristna livet med nödvändighet kräver former och att det just därför måste vara i högsta grad intresserat av dessa formers beskaffenhet. Det frihetsideal som förfäktas är negativt och verklighetsfrämmande. Idealismen blir ideologi: man lever i en spiritualism, som glömmer att tron lever under jordelivets villkor och att Anden behöver former i sin tjänst.

Så intar denna »individualism» en väsentligen negativ hållning till samfundslivets former såväl vad beträffar lära som kult — i ordets vidsträcktaste bemärkelse — och organisation. Hade den evangeliska kristendomen särskilt i äldre tid en stark benägenhet att absolutisera läroformer, så möter man i senare tid ofta nog en benägenhet att gå till den motsatta ytterligheten, ända därhän att det från representativt teologiskt håll kunnat hävdas, att var och en enskild själv får skapa *sina* trostankar (Herrmann). Som om varje enskild kristen vore ett skapande religiöst geni! Och som om ens de största religiösa genier fritt producerade sina »trostankar»! En dylik abstrakt frihetsförkunnelse ställer de enskilda kristna isolerade från varandra på ett sätt som icke har någon motsvarighet i verklighetens värld

— ty i *denna* värld stå vi alla, också när det gäller förståendet av trons rikedom, i sammanhang med och beroende av det kristna andelivet i dess helhet. Därför att man icke vill vara en formträl, behöver man alldeles icke hamna i rotlös subjektivism. På kultens och själavårdens område har den »individualistiska andekristendomen» i sin kamp mot formkristendomen också i stor utsträckning bidragit till att bryta ned snart sagt allt vad kristen sed och ordning heter och därmed förstört dyrbara värden[1]. Vad slutligen organisationsformerna beträffar har särskilt lutherdomen sedan gammalt argumenterat med en överspänd idealism, som på ett betänkligt sätt saknat känning med verklighetens värld. Det har varit nästan som om organisationsformer skulle vara alltför profana medel för att brukas i Andens tjänst och som om allt skulle vara väl beställt endast med en hänvisning till den augsburgiska bekännelsens ord att kyrkan är »där evangeliet rätt förkunnas och sakramenten rätt förvaltas». Så har denna evangeliska kristendom till sitt eget försvagande i stor utsträckning försummat både »yttre» och »inre» organisation. Men därav att Anden står över formerna följer icke att dessa skola försummas och ringaktas. Anden tar också organisationsformer i sin tjänst. Och därför att den detta gör, gäller det i själva verket att med den mest spända uppmärksamhet eftersinna, vilka organisationsformer som i den givna situationen bäst kunna tjäna evangeliet, när det söker att nå på en gång så vitt och så djupt som möjligt i människosjälarnas värld.

3. *Stark samfundskristendom och legitim individualism.* Det ligger i sakens natur, att spänningar mellan samfundskristendom och individualism icke en gång för alla kunna övervinnas, utan att de tvärtom åter och åter i ständigt ny gestalt skola göra sig förnumna inom de kristna kyrkosamfunden. Det gäller då blott, att de icke få övergå i ett absolut motsatsförhållande mellan en förtryckande samfundskristendom å den ena sidan och en förödande isolering av de enskilda kristna å den andra, utan att de i stället få övervinnas på en inre väg, så att detta övervinnande får medföra ny rikedom för det kristna livet i dess helhet. Förutsättningen för att detta skall kunna ske är, från

[1] Jmfr Aulén, Evangeliskt och romerskt, sid. 31 ff.

kyrkosamfundets synpunkt sett, att samfundet allt klarare fattar sitt ideal såsom ett rent religiöst ideal och att samfundet alltmera får behärskas och utgestaltas i enlighet med detta religiösa ideal. I den rent religiösa synen på samfundets uppgift ligger då, att ett kyrkosamfund icke äger någon annan uppgift än att vara ett redskap och uttryck för Andens kyrkobyggande verksamhet, att ett kyrkosamfunds uppgift alltså helt och hållet går upp i att tjäna evangeliet, när det söker att nå på en gång så vitt och så djupt som möjligt. Varje tanke på att ett kyrkosamfund skulle äga ett självändamål och att det därmed skulle kunna söka uppnå en härskarställning för egen del är fullständigt utesluten. Samfundets religiösa ideal fungerar såsom dess samvete till fortgående självrannsakan. Det gäller för kyrkosamfundet, likaväl som för den enskilde kristne, att de få »tagas ut ur sin egen åsyn och ställas utanför sig själva» (jmfr § 35). Från de enskilda kristnas synpunkt åter ligger förutsättningen för spänningens övervinnande däri, att de alltmera fatta sig såsom aktiva medlemmar av det samfund, inom vilket de äro ställda, och så göra samfundets sak till sin egen, i klar insikt om det kristna troslivets existensvillkor och förpliktelser.

I den mån som samfundet så fattar sin rent religiösa uppgift och alltmera söker realisera densamma och samtidigt de enskilda kristna fatta sitt läge, sin tros existensvillkor och förpliktelser, låta sig motsättningarna mellan formträldom och formlöshet övervinnas. Samfundets olika former bliva icke längre tyranner. Det blir icke mera fråga om formerna för formernas egen skull, icke om ett överordnande av former över Ande. Men det blir i stället så mycket mera fråga om formerna för livets skull: formerna värderas efter deras förmåga att tjäna Andens kyrkobyggande verksamhet; de göra sig gällande icke såsom tvångströjor, som insnöra och förkväva, utan såsom rika gåvor, såsom hjälpande makter, vilka uppfostra, stärka — och frigöra. Just denna syn på det kristna samfundslivets former gör det möjligt att förena en stark och levande samfundskristendom med en sund och legitim individualism. Samfundet har sin styrka därav att det tjänar de enskilda individernas omedelbara gudsförhållande och på samma gång därigenom att det förmår giva utrymme åt de olika individualiteterna och deras skilda gåvor.

Den »auktoritet», samfundet på denna väg kommer att erhålla, är icke längre av formellt legalistisk art, utan ligger i stället helt och hållet i samfundets egen andliga rikedom och ty åtföljande andliga myndighet. Den är därför en auktoritet, som verkar med sin egen inneboende livsmakt och som just så betygar sig för de enskilda kristna såsom en ofrånkomlig verklighet.

§ 49. Kristenhetens enhet.

1. Kristenhetens enhetsideal är icke ett uniformitetsideal, utan ett endräktsideal — Andens enhet genom fridens band. Mångfalden och olikheterna betyga kristendomens skaparkraft, men detta goda blir ett ont, i samma mån som olikheterna förbindas med inbördes misstro och fiendskap. Det är ett livsvillkor för kristenheten att dess inre andliga enhet alltmera realiseras.

2. Om denna inre enhet i framtiden mera än i det närvarande skall kunna taga sig uttryck icke bara i praktiskt samarbete utan *även* i kyrkoorganisation, kan detta endast ske dels genom aktgivande på det som faktiskt är gemensamt, dels genom tillvaratagande av vad Anden på de skilda vägarna velat lära. Det kan däremot icke — alldenstund det kristna andesammanhanget är ett levande sammanhang — ske endast genom en återgång till något förflutet, vare sig till urkristendomen eller till de första århundradenas odelade kyrka.

3. Troskunskapen tjänar i sin mån realiserandet av kristenhetens enhet, för så vitt som den — med avstående från all blott formalistisk konfessionalism — undanrödjer fiktiva motsättningar, klargör verkliga olikheter samt slutligen i allt behärskas av syftet att fördjupande inträngа i den kristna trons mening.

1. *Andens enhet.* Frågan om kristenhetens enhet har i den närvarande tiden väckts till nytt och starkt liv. Det har fallit skarpt ljus över den inre vanmakt, som hänger samman med

kristenhetens fruktansvärda splittring. Man håller mer och mer på att lära sig förstå, att kristenhetens nuvarande tillstånd är abnormt och att det för kristenheten måste vara en bjudande och ofrånkomlig plikt att låta evangeliets bön — »att de alla må vara ett» — bliva en mera levande verklighet. Frågan är då: vad är det onda i det nuvarande tillståndet och vilket är det enhetsideal, som kristenheten måste söka mer och mer förverkliga?

Här gäller det närmast att klart fatta i sikte, att det som kristenheten har att bekämpa icke är mångfalden och olikheterna. Mångfald och olikhet äro i och för sig — från den kristna trons synpunkt — intet ont. Kristendomens outtömliga rikedom betygar sig i den skaparkraft, som låter det gudomliga ljuset bryta sig i de olika människohjärtana och de skilda samfunden. Men det onda och abnorma ligger i den misstro och fiendskap kristna bröder emellan, som förmält sig med olikheten och mångfalden. Att förverkliga kristenhetens enhet måste därför framför allt annat vara att övervinna dylik misstro. Kristenhetens enhetsideal är m. a. o. djupast och framför allt ett endräktsideal så som det tecknas för oss i det bibliska ordet om »Andens enhet genom fridens band» (Ef. 4: 3). Enhetsidealet låter sig alltså lika litet fattas såsom ett uniformitetsideal som det låter sig reduceras till blott och bart tolerans. Enheten såsom uniformitet skulle — om den överhuvud läte sig genomföras — icke göra kristenheten rikare och starkare utan i stället fattigare och trängre. I själva verket stå inga strävanden för en absolut uniformitet i det kristna endräktsidealets tjänst. Kristen enhet låter sig icke realiseras därigenom att man skulle vilja påtvinga alla kristna någon viss såsom sakrosankt betraktad samfundsform. Endräkt låter sig icke tvingas fram. Och för övrigt: så snart någon viss samfundsform betraktas såsom den enda gudomligt auktoriserade — vare sig det nu är fråga om en hierarkisk institution såsom den romerska eller den s. k. bibliska församlingsprincipen — så leder detta endast till att andra samfundsformer komma att frånkännas kristligt berättigande. Man kan visserligen av de faktiska förhållandena tvingas till medgivanden, att det också kan finnas kristendom utanför de egna formernas råmärken (jmfr § 48, mom. 1). Men en dylik mer eller mindre avtvungen tolerans är icke annat än en karrikatyr

av kristen enhet. Den kristna endräktens ideal är nämligen något helt annat än blott och bart tolerans. Tolerans är endast ett negativt begrepp. Det innebär att man uthärdar varandra. Även ett så lågt fattat ideal kan visserligen med hänsyn till det faktiska läget understundom te sig såsom eftersträvansvärt. Men ett positivt uttryck för kristen enhet är det icke. Den kristna enheten består icke bara däri, att de kristna uthärda varandra, utan i en positiv och levande gemenskap, i »Andens endräkt». Det är också karakteristiskt, att toleranstanken gärna vinner liv i religiösa avmattningsperioder, sådana som t. ex. upplysningstidens, under det att däremot endräktstanken är uttryck av religiös styrka och vilar på vissheten om en enhet, som är så stark, att inga olikheter kunna göra den om intet.

Det är icke kristenhetens uppgift att *skapa* denna enhet, utan att realisera den. Den behöver icke skapas, ty den är redan till och har sin grund däri att Kristus är herren i det kristna andesammanhanget. Där Kristi ande verkligen härskar, där övervinnes — både inom de olika kyrkosamfunden och i deras förhållande till varandra — ömsesidig misstro och där förverkligas en enhet av obetvingelig och oförstörbar art. All enhet, som däremot icke vilar på och har sin kraft av denna grund, är endast en fiktiv enhet. Saknas denna Andens inre enhet, kan den av intet annat ersättas. En enhet, som blott är en enhet i yttre former, är i grund och botten illusorisk och leder icke till någon verklig gemenskap. Endast i den mån som den gudomliga kärlekens herravälde förverkligas i Kristus kan det bliva »en herde och ett fårahus». Men denna enhet är i sin tur så stark, att den består mitt i all olikhet och mångfald.

2. *Den kristna enhetens yttre manifestationer.* Den kristna endräkten kan — vad beträffar de olika kristna samfundens förhållanden till varandra — manifestera sig i det yttre på väsentligen tvenne huvudvägar: dels i form av praktiskt samarbete för positivt kristna mål i det mänskliga samlivet, och dels i kyrkoorganisationens form. En samverkan för praktiskt kristna mål kan givetvis komma till stånd utan hinder av de olikheter, som förefinnas mellan samfunden i fråga om bekännelse och orga-

nisation[1]. Denna möjlighet kan endast förnekas av samfund, som till den grad apoteosera den egna samfundsformen, att de av denna anledning — med förnekande av kyrkans allmännelighet — sätta de egna samfundsintressena över kristenhetens.

En annan fråga är, i vad mån det från den kristna trons synpunkt är möjligt och önskvärt, att den kristna enheten mera än hittills manifesterar sig också i kyrkoorganisationens form. Här gälla för den kristna tron tvenne grundsatser: å ena sidan måste tron vara levande intresserad av allt som kan manifestera den kristna enheten och kan i följd därav icke gärna betrakta den närvarande kyrkosplittringen såsom vare sig något idealt tillstånd eller något oföränderligt. Å den andra sidan kan tron under inga omständigheter vilja gå uniformitetens väg till undertryckande av olikheter, som giva uttryck åt kristenhetens inre rikedom — den kan icke för en yttre enhets skull uppgiva något andligt förvärv. När de kyrkoorganisatoriska enhetssträvandena skärskådas från dessa synpunkter, visa sig närmast tre olika möjligheter förefinnas till manifesterande av kristen enhet, nämligen för det första att olika kyrkosamfund träda i mer eller mindre nära, gemenskapen åskådliggörande förbindelser med varandra, för det andra att olika självständiga kyrkosamfund federativt förbinda sig med varandra i gemensam organisation, samt slutligen för det tredje att olika kyrkosamfund förena sig med varandra och uppgå i en gemensam enhet. Alla dessa tre slags mellankyrkliga närmanden ha under senare tid förekommit inom den evangeliska kristenheten. Överhuvud synes det vara uppenbart, att den stora splittringen inom denna del av kristenheten passerat sitt djupaste nedan, att den »evangeliska katoliciteten» är i tillväxt och att den evangeliska kristenheten dess bättre långt mera än tillförne börjar giva uttryck åt sin samhörighet.

Skola strävandena för en mera sluten kyrkogemenskap äga berättigande, kan detta från den kristna trons synpunkt endast ske under den dubbla förutsättningen, att man dels noggrant beaktar det faktiskt gemensamma och dels icke mindre noggrant beaktar vad Anden på de skilda vägarna kunnat lära. Ingendera av dessa betingelser låter sig undanskjutas. Varje

[1] Jmfr N. Söderblom, Evangelisk katolicitet, i Enig kristendom, sid. 102 ff.

intim kyrkogemenskap förutsätter, att det faktiskt gemensamma — icke bara i fråga om det viktigaste: Andens enhet, utan också — i fråga om bekännelse, kult och organisation får träda i dagen, men även, icke mindre, att olikheterna icke negligeras eller fördunklas, utan i stället att de skilda kyrkosamfundens egenart klart och oförbehållsamt fattas i sikte. Med hänsyn till dessa olikheter måste det, om kyrkogemenskapen eljest skall kunna vila på fast grund, kunna konstateras, att de motsättningar, som en gång gåvo anledning till söndring, icke längre bestå, att det gemensamma vuxit sig så starkt att olikheterna icke behöva verka åtskiljande, samt slutligen att det som på de olika vägarna vunnits nu kan komma det gemensamma till godo. Från denna synpunkt ter sig det romerska kyrkosamfundet, som icke känner andra vägar till kristen gemenskap än de andra kyrkosamfundens underkastelse under påvestolen och uppgående i romarkyrkan, såsom det mest anti-allmänneliga, anti-katolska av alla kristna kyrkosamfund.

Äga de nu framställda grundsatserna sin giltighet, så följer därav, att alla kyrkliga endräktssträvanden äro dömda att misslyckas, som, med förbiseende av vad Anden på de skilda vägarna kunnat lära, vilja bygga den kristna kyrkogemenskapen på en återgång till något förflutet skede av kristenhetens liv, vare sig urkristendomens eller de första århundradenas odelade kyrka. Kristendomen är, såsom det i det föregående tillbörligt betonats (jmfr § 5), aldrig blott återgång, reproduktion, utan en levande produktiv andemakt. I tanken på urkristendomen såsom grundval för kristen enhet ligger visserligen så till vida något berättigat, som det nytestamentliga vittnesbördet är något för all kristendom grundläggande och därmed i eminent mening enhetsskapande. Men detta är något helt annat än att kristen enhet skulle åstadkommas genom en återgång till urkristendomen. Även de pietistiska kristendomstyper, som medvetet inriktat sig på en imitation av urkristendomen och dess församlingsliv, ha ingalunda haft karaktären av att vara endast en reproduktion. Å ena sidan saknar urkristendomen den enhetlighet man här förutsätter. Å andra sidan och framför allt skulle detta kopia-ideal icke kunna uppställas såsom något eftersträvansvärt, med mindre man skulle vilja göra gällande, att Guds ande

upphört att verka i och med urkristendomen. Lika litet kan den kyrkliga enheten vinnas endast genom en återgång till de första århundradenas odelade kyrka, i enlighet med grundtankar som uttalats redan av 1600-talets »synkretism». Visserligen har det sin stora vikt att kristenheten gör sig reda för sitt gemensamma arv från denna odelade kyrka[1], men inga av dess organisationer kunna uppställas såsom absolut förpliktande och inga av dess läroformler utgivas för att hava sagt det sista ordet, utan att man därmed visar bristande respekt för det andliga förvärv, vilket sedan dess i så rikt mått kommit kristenheten till del.

3. *Troskunskapen och kristenhetens enhet.* Bland de endräktsbefrämjande makterna inom kristenheten är teologien en. Det djupaste endräktsskapande motivet — det varpå till sist allt kommer an — är givetvis av rent religiös art och ligger däri att Kristi ande med en inre nödvändighet är enhetsskapande. När kristna endräktstankar i den närvarande tiden äro i färd med att bryta sig fram, har detta sin yttersta och egentliga orsak i det nu nämnda religiösa motivet. Att det fått bliva levande verksamt i nutiden hänger samman med en rad samverkande faktorer, bland vilka särskilt må framhävas å ena sidan det allmänna tidsläget med dess hårda tryck, å andra sidan såväl kristenhetens missionsarbete — missionen är en endräktsfrämjande faktor av högsta rang — som det teologiska arbetet. Nu torde man visserligen vid första påseende kunna finna sig föranlåten att betvivla teologiens endräktsfrämjande karaktär. Det är ju påtagligt nog, att just teologien vållat många bittra fejder både inom och mellan de olika kyrkosamfunden samt att teologien alltfort visar sig väcka split och kiv inom kristenheten. Icke minst troskunskapens arbete har under tidernas lopp varit förbundet med en konfessionalistisk polemik av mången gång föga uppbygglig art. Men allt detta hindrar dock icke, att teologien till sin natur är endräktsfrämjande och att denna teologiens karaktär allt klarare kommer i dagen, i samma mån som teologien verkligen fyller sin uppgift. Detta gäller lika mycket om tros-

[1] Jmfr härom G. Wobbermin, Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen, i Studien zur systematischen Theologie, Theodor von Haering dargebracht, sid. 238—261; samt E. Lehmann, »Enhetsmärket» i Tvedräkt och endräkt.

kunskapen som om teologiens historiska discipliner och har sin grund däri att teologien icke äger någon annan uppgift än att söka förstå kristendomen och fatta den kristna trons mening.

Skulle troskunskapen präglas av en inlåst konfessionalism, som a priori utgår från att det egna i allo representerar det fullkomligt kristna och som därför med alla medel söker hävda och försvara detta, så skulle troskunskapen visserligen icke utföra något endräktsfrämjande verk. Den skulle då komma att karakteriseras av en exklusivitet, som icke bara skulle leda till en uppblåst självtillräcklighet, utan i själva verket också därtill, att den andliga rikedom som hör det egna till skulle stängas inne och förhindras att komma kristenheten i dess helhet till godo. Men nu har troskunskapen, såsom vi i det föregående sett (§ 9), en helt annan uppgift, nämligen att fatta den kristna trons mening och innebörd, och kan under sådana förhållanden endast vara konfessionell därför att och i den mån som det konfessionella legitimerar sig såsom äktkristet. När troskunskapen helt och hållet behärskas av detta syftemål, blir den med en inre nödvändighet enhetsfrämjande. Detta visar sig såväl däri, att troskunskapen undanrödjer fiktiva motsättningar som däri, att den klarlägger verkliga olikheter. Båda dessa gärningar äro i grund och botten endräktsfrämjande. Kristenhetens historia överflödar av exempel på huru skarpa och bittra motsättningar kunnat uppstå därigenom att de stridande icke förstått varandras språk, men att stridernas orsaker kunnat undanrödjas, i samma mån som man trängt bakom de nakna formlerna till de djupare religiösa syften, som på ett mer eller mindre bristfälligt sätt tagit sig uttryck i formlerna. Kristenhetens historia överflödar ock av exempel på huru bittra motsättningar uppkommit därigenom att vissa sidor av troslivet, som förut varit nedtryckta eller förbisedda, urgerats på ett ensidigt sätt med undanskymmande eller undanskjutande av andra lika legitima sidor. Det är givet att i sådana fall troskunskapen genom en fördjupad och mera allsidig blick på troslivet skall kunna tjäna till att undanrödja dylika motsättningar. Men om många motsättningar på sådana vägar låta sig övervinnas, så gäller detta icke om *alla*. De sakliga, djupa motsättningar, som förefinnas inom kristenheten, komma i själva verket att klarare framträda i och genom tros-

kunskapens inträngande i den kristna trons mening. Men även detta tjänar djupast sett endräktens sak. Schleiermacher har en gång med rätta sagt, att ingen verklig enhet låter sig vinnas med mindre än att motsättningarna först få s. a. s. värka ut. En förutsättning för att detta skall kunna ske är att de först oförbehållsamt komma i dagen. I den mån detta sker, vinnes åtminstone *så* mycket, att de motsatta lägren förstå och icke missförstå varandra.

Om troskunskapen alltså på olika sätt visar sig tjäna den kristna endräktens sak, så betyder detta emellertid ingalunda, att troskunskapen skulle se som sitt syfte att vara »irenisk», och ännu mindre att troskunskapen skulle sträva att skapa tillräckligt smidiga formler, genom vilka olikheterna skulle fördöljas. Ett sådant förfaringssätt är till intet nyttigt — det tjänar blott skenbart men icke i verkligheten den kristna endräktens intressen. Dylik formuleringsskicklighet kan överlåtas åt politiken. Troskunskapen inriktar sig överhuvud icke på irenik, utan endast och allenast på att så mycket som möjligt fatta och klarlägga den kristna trons innebörd och mening — men den *blir* enhetsfrämjande i samma mån som den fullföljer denna sin rent vetenskapliga uppgift.

D.

KYRKAN FRÅN TELEOLOGISK SYNPUNKT

§ 50. Levande och döda.

1. Kyrkan griper såsom det levande andesammanhang den är utöver jordelivets gränser. Den oförstörbara livsenheten med Gud sluter inom sig en oförstörbar gemenskap med dem som befinna sig inom den gudomliga kärlekens sfär. Den kristna tron vet därvid icke av någon förbindelse med de bortgångna, som icke är en förbindelse i och genom Gud. Denna synpunkt är bestämmande för alla trostankar om förhållandet mellan levande och döda.

2. Därför bortfalla alla för Roms kyrka karakteristiska föreställningar om detta förhållande, som äro grundade på för tron främmande förtjänsttankar. Men därmed stå ock alla spiritistiska bemödanden att åvägabringa en förbindelse med de bortgångna vid sidan om Gud såsom främmande för tron.

3. Den evangeliska kristendomens ursprungliga hållning innebar en hälsosam koncentration på den närvarande nådetidens avgörande vikt och ett troslivets renande från för detsamma främmande spekulationer. Men den innebar på samma gång, genom det ensidiga betonandet av tillståndet efter döden såsom en »sömn», ett förkortande av den gudomliga kärlekens möjligheter och ett försvagande av sambandet med de bortgångna. Då den kristna tron icke låter kärleken göra halt vid döden, lämnar den utrymme åt förbönen såsom form för förbindelsen mellan levande och döda.

1. *Den kristna gemenskapen och döden.* När den kristna kyrkan betraktas från teleologisk synpunkt, framträda särskilt tvenne huvudkomplex av trostankar: det ena rör förhållandet mellan den levande kristenheten och de bortgångna, det andra kyrkans fulländning (§ 51).

Den kristna tron är alltigenom livsenhet med Gud. Men gudsförhållandet ställer icke den kristne isolerad utan insätter honom i stället i det levande andesamfund, i vilket den gudomliga kärleksviljan realiserar sig själv i kamp med det som står densamma emot. Därför att tron är livsenhet med Gud, yttrar den sig tillika i gemenskap med bröderna. Denna livsgemenskap låter sig icke stängas inne inom jordelivets gränser. Liksom tron, därför att den är livsenhet med den *levande* Guden, icke rymmes inom de gränser jordelivet drager (§ 36, mom. 2), så gäller ock detsamma om den gemenskap, som har sin grund i och sin karaktär av det kristna gudsförhållandet. De som äro förenade med Gud äro ock sinsemellan förenade — och denna gemenskap är av oförstörbar art, därför att den har sin grund och sitt bestånd i den Evige.

Inom kristenheten har det under tidernas lopp vuxit fram

mångskiftande tankar om den kristna gemenskap, som sträcker sig över jordelivets gränser. De ha icke alla stått i organiskt sammanhang med den kristna tron. I den mån som troskunskapen överhuvud kan beröra detta kapitel om förhållandet mellan levande och döda, måste det vara en uppgift för troskunskapen att söka fixera de förutsättningar, under vilka detta område kan beträdas av tron och att därmed tillika avvärja sådana föreställningar, som så långt ifrån ligga i trons linje, att de tvärtom antingen innebära en förryckning av trons perspektiv eller också rentav icke hava något som helst med tron att skaffa. En grundläggande och på samma gång reglerande tanke måste det därvid vara, att den förbindelse mellan levande och döda, om vilken tron kan våga tala, måste s. a. s. löpa genom Gud, vara en förbindelse i och genom honom. Om överhuvudtaget »odödligheten» icke för tron är någon rationell tanke eller m. a. o. icke har sin grund i några teorier om människans oförstörbara väsen, utan i stället helt och hållet har sin grund i trons liv med Gud, så kan tron icke heller göra sig några tankar om förhållandet mellan levande och döda, som icke alltigenom äro bestämda av det kristna gudsförhållandet.

2. *Trons avgränsningar.* Av den ovan framhållna grundsatsen, att den förbindelse mellan levande och döda, om vilken tron kan våga tala, måste vara en förbindelse i och genom gudsförhållandet, följer att tron måste komma att ställa sig kritisk till de föreställningar inom den romerska kyrkan, som äro grundade på för det kristna gudsförhållandet främmande förtjänsttankar. Den romerska kyrkan talar om en synnerligen vittgående förbindelse mellan levande och döda. Å ena sidan tänkas de i »mellantillståndet» existerande bortgångna stå under påverkan från den levande kyrkan och å andra sidan tänkas de bortgångna i stor utsträckning ingripa i den levande kyrkans liv. Det karakteristiska är nu, att i båda fallen denna inverkan präglas av för det kristna gudsförhållandet främmande förtjänstsynpunkter (jmfr § 35, mom. 2). Å ena sidan förvärvar den levande kyrkan genom själamässor o. s. v. en förtjänst, vilken såsom sådan kommer de bortgångna till godo. Å andra sidan kommer den av helgonen förvärvade förtjänsten rikligen de

levande till godo (jmfr § 44, mom. 1). I samma mån som dylika förtjänstsynpunkter tränga sig in, kommer i själva verket den förbindelse mellan levande och döda, om vilken det talas, att löpa vid sidan om gudsförhållandet. Och så snart detta sker, blir det i och med detsamma rum för en livlig och otyglad vegetation på detta område — det finns icke längre någon gränsreglerande och avvärjande princip, som tyglar fantasien.

Måste tron alltså ställa sig avvisande till alla sådana inom den romerska kyrkan framvuxna föreställningar, som äro grundade på för gudsförhållandet främmande och detsamma förorenande förtjänstsynpunkter, så måste den också ställa sig helt och hållet utanför alla spiritistiska bemödanden att åstadkomma en direkt förbindelse mellan levande och döda. Troskunskapen har givetvis ingen anledning att yttra sig om möjligheten eller omöjligheten av att åvägabringa dylika förbindelser. Troskunskapen yttrar sig överhuvud icke om det vetenskapliga utforskandet av de fenomen, med vilka spiritismen sysslar. Att företaga en granskning av dem hör icke troskunskapen utan den psykologiska forskningen till. Troskunskapen måste endast konstatera, att de spiritistiska försöken icke komma tron vid. Den kristna tron kan icke finna något religiöst värde vara förbundet med spiritismens materialiserande av andar o. dyl. Trons sätt att tala om levande och döda är grundväsentligt skilt från spiritismens, ty tron kan icke här tala om någon annan gemenskap än den som ligger innesluten i gudsgemenskapen. En förbindelse mellan levande och döda, som icke är betingad av gudsförhållandet utan löper vid sidan om detta, ligger helt och hållet utanför trons sfär. För så vitt då spiritismen skulle vilja uppträda såsom religionssurrogat, måste den kristna tron ställa sig rent avvisande till densamma, därför att den i så fall endast leder tanken bort från det som för tron är det allt behärskande: gudsförhållandet.

3. *Trons riktlinje.* Reformationens religiösa förnyelse präglades av kamp mot all inblandning av mänskliga förtjänstsynpunkter i gudsförhållandet. Det låg därför i sakens natur, att den evangeliska kristendomen skulle komma att vända sig mot den utformning föreställningarna om förhållandet mellan levande och döda på förtjänstsynpunkternas bakgrund fått inom den

romerska kyrkan, liksom ock mot den dominerande ställning dessa föreställningar — just på grund härav — intogo i fromhetslivet. Den evangeliska kristendomen förde här ett utrotningskrig mot alla kristet illegitima tankegångar och åstadkom därmed en reningsprocess, som i själva verket var på det högsta av nöden. En kysk återhållsamhet efterträdde det forna mångsyssleriet med dessa ting — man lärde sig åtminstone i fråga om denna sida av »eskatologien» förstå, att det gällde vad intet öga sett och intet öra hört. Icke minst betydelsefullt var det, att man gentemot alla förslappande tankegångar så energiskt inskärpte den närvarande nådetidens avgörande vikt och förpliktelse.

Nu kan det emellertid ifrågasättas, om icke denna reningsprocess — jämte allt det goda och oförytterliga, som den medförde — dock också medfört en förkortning av trons perspektiv samt en inskränkning av trons hopp och aning. Icke utan skäl skriver E. Rodhe: »man kan icke tillsluta ögonen för att denna reningsprocess också kostat någonting. Det kan icke förnekas att för många den andliga och eviga världen blivit mattare och overkligare. De bortgångnas hågkomst har förbleknat, pieteten inför döden och de döda har minskats. Det är icke lätt att säga huru man här skall återvinna förlorade värden och vinna nya, ty man måste under alla omständigheter vakta sig för att släppa ur sina händer den kärva sundhet och ärliga nykterhet som reformationen givit oss till arv»[1]. Frågan är alltså, om den evangeliska kristendomens sundhet och nykterhet låter sig förenas med en mera innehållsfylld, mindre negativ syn på förhållandet mellan levande och döda, eller m. a. o. om vi här kunna finna utrymme för hopp och aningar, vilka verkligen ligga i det kristna gudsförhållandets linje. I själva verket visar det sig att avskärandet av en levande förbindelse med de bortgångna har sin grund dels i ett avvisande av tanken på den gudomliga kärlekens fortsatta möjligheter och dels i uppfattningen av tillståndet efter döden såsom innebärande endast en vila, en sömn. Ingendera av dessa föreställningar ligger emellertid i den kristna trons linje. Har tron mött Gud såsom tillvarons suveräna makt, så kan den icke djärvas att låta döden innebära en gräns för denna

[1] E. Rodhe, Livet efter döden, sid. 35.

kärleks möjligheter (jmfr § 20, mom. 3)[1]. Kunna vi icke bruka denna tanke såsom ett kvietiv för egen del till inskränkande av den närvarande nådetidens avgörande vikt, så är tron däremot oförhindrad att bruka den såsom ett motiv för den kärlek, som »hoppas allt». Icke heller låter sig tanken på tillståndet efter döden såsom innebärande endast en »sömn» förenas med den kristna trons gudsbild — för så vitt som man nämligen med »sömn» skall förstå fullkomlig passivitet och overksamhet. Om det kristna gudsförhållandet alltid innebär på en gång frid och aktivitet, så kan tanken på en ren passivitet svårligen förbindas med tillståndet efter döden. För så vitt människan icke genom döden blir ställd utom den gudomliga kärlekens sfär utan i stället lever i Gud, så blir tillståndet efter döden genom delaktigheten i Guds liv på en gång vila och aktivitet. Föreställningen om en ren passivitet skulle från trons synpunkt betyda, att människolivet i själva verket blivit skilt från den Fader som verkar intill nu.

Om dessa synpunkter visa sig ligga i det kristna gudsförhållandets linje, så öppnar sig för trons aning ett dubbelt perspektiv: den kristna tron ställes inför en tvåfaldig förbön. När trons blick riktas till dem, vilkas liv med Gud är höjt upp över jordelivet med dess synd, trångmål och brist, ser den dem såsom en bedjande skara och anar att också förbönen har sin plats i deras bön bredvid tack, lov och tillbedjan. Och å andra sidan: när tron med tanke på den gudomliga kärlekens outtömliga möjligheter ställer sig inför de bortgångna, övergå trons tankar snart sagt av sig själv till förbön[2]. Kärleken gör icke halt vid döden. Inga spekulationer om räckvidden av dylik bön förkväver densamma. Den har sin kristna legitimitet, därför att den förbin-

[1] Jmfr ock A. Schlatter, Das christliche Dogma, sid. 594: »der Kampf gegen die ältere Frömmigkeit brachte aber auch hier eine Überspannung hervor. Das reformatorische Dogma setzt der göttlichen Gnade eine Schranke, da sie sich nur während der irdischen Zeit zum Menschen wenden kann».

[2] Det är karakteristiskt att vår nya svenska evangeliebok åter berett plats för dylik förbön (jmfr Bönboken, aftonandakt på påskdagen, samt bön »när någon ligger på bår»). Evangelieboken har härmed i själva verket anknutit till traditionen från den evangeliska kristendomens allra första tid. Böner av denna art finnas såväl hos Luther som hos Olaus Petri, jmfr Rodhe, a. a., sid. 35 f.

delse, om vilken här är fråga, helt och hållet löper genom gudsgemenskapen och därför att alla förorenande förtjänstsynpunkter nu äro uteslutna. Eller med andra ord: den har sin legitimitet därigenom att den helt och hållet springer fram ur kärleken — och allt som sker av kärlek är kristet legitimt, därför att Gud är Kärleken[1].

§ 51. Ecclesia triumphans.

1. Tron ser i hoppet hän mot den fulländning, där Guds vilja icke längre såsom i den »stridande» kyrkan förverkligar sig i kamp med det som står densamma emot. Den »triumferande» kyrkans tillblivelse ter sig då å ena sidan såsom ett resultat av Andens i det närvarande försiggående kyrkobyggande verksamhet och samtidigt å den andra sidan såsom en genomgripande och nyskapande förvandling av den stridande kyrkans existensvillkor och existenssätt. Trons fulländningshopp träder därmed i motsatsförhållande såväl till en pessimism, vilken kringskär den stridande kyrkans uppgift, som till en optimism, vilken på ett eller annat sätt apoteoserar det jordiska.

2. När fulländningen för det kristna hoppet framträder såsom det anderike, i vilket den gudomliga kärleksviljan på en gång är förverkligad och alltmera förverkligas, gives därmed åt saligheten ett outtömligt och från allt egocentriskt lyckoideal skilt, men samtidigt outsägbart innehåll.

1. *Den »stridande» och den »triumferande» kyrkan.* När tron icke bara har karaktär av ett ägande utan också av ett hopp, är detta hopp alltigenom ett samfundshopp. Då det för kristen-

[1] Jmfr Rodhe a. a., sid. 36 f.: »Intet kan ligga en kristen människa närmare än att förbinda tanken på den döde med sin religiösa tankevärld. Minnet av honom fasthålles, även när man ställer sig inför Gud. Man skulle ha rätt att så göra, så länge man stannade vid religiös meditation. Men när denna övergår i bön, då skulle minnet av den bortgångne drivas undan, ty bön för de döda får icke förekomma. Resultatet bleve att man, just då man såsom kristen människa lever djupast och allvarligast, skulle släppa den med vilken man varit i kärlek förbunden».

domen är väsentligt att den existerar såsom samfund och den enskildes kristendom är vad den är endast såsom delaktighet av det kristna andesamfundet, så är icke heller trons samfundshopp något för det kristna hoppet sekundärt: det kristna hoppet är tvärtom ett kristet hopp endast i den mån som tron ser hän emot det fulländade andesamfund, den »triumferande kyrka», vilken är ett fulländat uttryck för den gudomliga kärleksviljan. Detta den kristna trons samfundshopp springer därför — liksom trons hopp överhuvudtaget (jmfr § 36, mom. 2) — fram ur kontrasten mellan det närvarandes rikedom och dess ofullkomlighet. Hoppets bakgrund är att den gudomliga kärleksviljan å ena sidan verkligen realiserar sig i det andesamfund, som håller på att förverkliga sig i det närvarande, men att samtidigt å andra sidan detta andesamfund i det närvarande endast förverkligas under hård kamp med det som står detsamma emot och likaledes endast förverkligas på ett ofullkomligt sätt. Ju klarare det gudomliga andesamfundet framträder såsom en levande verklighet, desto ofrånkomligare framträder ock för trons öga kyrkans hårda existensvillkor samt det bristfälliga och ofullkomliga i dess existenssätt. Men just mot denna bakgrund avtecknar sig det hopp, som har sin realgrund endast och allenast i trons möte med den suveräna gudomliga kärleken. Därför att den gudomliga kärleken är en suverän kärlek, rymmes icke trons andesamfund inom jordelivets snäva och trånga gränser: jordelivets ram spränges och för trons blick lyser i aning och hopp det andesamfund, i vilket den gudomliga kärleksviljan råder ohämmad och i vilket allt »styckeverk» är förgånget.

Den fulländade kyrkans tillblivelse ter sig då för tron under en dubbel synvinkel (jmfr § 19, mom. 2). Från en synpunkt sett har den »triumferande» kyrkan sin grund i den »stridande». Den stridande kyrkan leder över till den triumferande: denna senare är resultatet av Andens kyrkobyggande verksamhet under jordelivets villkor. Men samtidigt ter sig förhållandet mellan dessa båda kyrkor icke så, att den jordiska kyrkan skulle genom en ständigt fortgående utbildning och rening så småningom s. a. s. glida över i den »himmelska», icke så att den jordiska kyrkan så småningom skulle nå fullkomlighetens stadium, i det att motståndet mot den helige Andes kyrkobyggande verksam-

het undan för undan förminskades, till dess att det slutligen alldeles upphörde. Tvärtom ter sig detta motstånd såsom oupplösligt förbundet med jordelivets villkor. Tron kan därför icke undgå att tillika se hän mot den triumferande kyrkans tillblivelse såsom kommande tillstånd genom en Guds maktgärning, vilken medför en radikal förvandling och omskapelse av det som är. Fulländningen innebär icke bara en fortsättning, en utveckling av det som är, utan tillika en genomgripande, total förvandling av den närvarande kyrkans existensvillkor och existenssätt. Detta är den egentliga innebörden i de olika bilder, som tron här begagnar, när den talar om »Kristi återkomst», om en »slutdom» o. s. v. Den dubbla synpunkt, under vilken tron alltså betraktar förhållandet mellan den stridande och den triumferande kyrkan, ställer tron i ett dubbelt motsatsförhållande: å ena sidan mot en pessimism, som betonar förvandlingssynpunkten så att sammanhanget mellan de båda kyrkorna försvinner, å andra sidan mot en optimism, som betonar fortsättnings- och utvecklingssynpunkten på förvandlingssynpunktens bekostnad. Den falska pessimismen kringskär den stridande kyrkans uppgift och fördunklar historiens betydelse av att vara den universellt syftande gudsviljans verkstad. Den falska pessimismen åter hänger sig åt den illusionen, att gudsviljan skulle kunna fullkomligt realiseras under jordelivets villkor och leder till apoteosering av det jordiska. Om i förra fallet kyrkans uppgift kringskäres, så fördunklas och förringas i det senare kyrkans ideal. Den falska pessimismen undervärderar den gudskraft som lever och verkar i den stridande kyrkan, den falska optimismen undervärderar det motstånd som alltjämt på nytt under jordelivets villkor reser sig mot den kämpande gudsviljan och hemfaller därför till utopiska drömmerier. Den kristna tron åter ser alltför realistiskt på det faktiska läget för att kunna hamna i dylik verklighetsfrämmande optimism. Men den ser samtidigt alltför mycket av den stridande kyrkans faktiska maktresurser, för att kunna förledas till pessimistisk världsflykt. Tron ser att den gudomliga kärleksviljan förverkligar sitt herravälde under hård kamp med det som står densamma emot — därför vet tron icke av någon verklighetsfrämmande optimism. Men den ser tillika att det är *Gud* som kämpar — därför vet den icke av pessimism.

2. *Fulländningshoppets innehåll.* Fulländningen framträder för det kristna hoppet såsom det anderike, i vilket den gudomliga kärleksviljan på en gång är förverkligad och alltmera förverkligas. Den salighet, till vilken den kristna tron så blickar hän, har sitt innehåll av den obrutna livsenheten med Gud och tillika däri att denna livsenhet förverkligas i anderikets form. I grund och botten är det emellertid icke här fråga om tvenne synpunkter som skulle komplettera varandra: det gives ingen livsenhet med Gud, som icke i och med detsamma är delaktighet i det anderike, där Gud härskar. Liksom den kristna tron äger en alltigenom teocentrisk karaktär, så är även det kristna hoppet alltigenom teocentriskt bestämt. Från det anderike, där den gudomliga kärleksviljan råder, är varje egocentriskt lyckoideal uteslutet: den av Gud fyllda kärlekens gemenskap är den raka motsatsen till allt vad egocentricitet heter.

Tvenne synpunkter äro oupplösligt förbundna med trons bild av den fulländade kyrkans liv: å ena sidan att den gudomliga kärleksviljan här råder utan motstånd och på ett fullkomligt sätt, å andra sidan att den gudomliga kärleksviljan tillika alltmera förverkligar sig själv (jmfr Sv. Psb. 433, vers 4: »och kommer dig *alltmera* när»). Den sistnämnda synpunkten har ofta undanskjutits från trons tankar om det eviga livet. Men så snart detta skett, så snart som man alltså varit benägen att se det eviga livet såsom enbart vila, salig ro, har därmed i grund och botten det eviga livet upphört att vara evigt *liv*[1]. Salighetens tillstånd har kommit att få karaktären av en stel oföränderlighet, som står allt vad liv heter fjärran. Men en sådan bild av saligheten har i själva verket intet inre sammanhang med den kristna trons gudsbild. De två synpunkterna tränga sig därför hos den kristna tron fram med en inre nödvändighet: å ena sidan är målet nått, det eviga livet är vila hos Gud, salig ro; men å andra sidan är den gudomliga kärleksviljan ständigt aktiv och det eviga livet är därmed en av den gudomliga kärleksviljan präglad aktivitet. Saligheten får sitt outtömliga innehåll därav att båda dessa synpunkter möta i oskiljaktig förening. Men tillika ter sig detta innehåll därmed såsom ett outsägbart innehåll, om vilket den kristna tron endast kan tala i famlande bil-

[1] Jmfr P. Althaus, Die letzten Dinge, sid. 129.

der, alldenstund varje försök att i fasta begrepp fixera det eviga livets innehåll endast skulle leda antingen till ett livslöst vara eller till ett ofullkomligt vardande. Denna omständighet innebär emellertid icke någon inskränkning av det kristna hoppets trygghet eller rikedom. Ty sin trygghet likaväl som sin rikedom har det kristna hoppet i trons möte med Guds suveräna kärlek.

Sakregister.

Upprättat med bistånd av fil. kand. R. Barne.

Nedanstående register gör icke anspråk på fullständighet. Siffrorna innebära att antingen ifrågavarande ord eller analoga uttryck förekomma på angiven sida.

Absolut beroende 70, 104, 113, 122, 147, 149 ff., 255
Adoratio 315
Aktivitet (Guds) 20, 131, *139—173*, 175, 189, 278 f., 316, 351, 355
Allah 164
Allestädesnärvaro 118, 123
Allmakt 118 ff., 123, 130
»Allmän» uppenbarelse 16 f.
Allmännelig 6, 266, *270*, *331 f.*
Allvetenhet 118, 123 f.
Anden, Andesammanhang 273, passim
»Andere» (»das ganz —») 65, 259, 262
Annihilation 153, 159 f.
Antropocentrisk 152
Antropomorfism 101, 154
Apokalyptisk 160
Apokatastasis 153, 159 f.
Apologetik 5, 65
Apostolicum 198
Apostolisk 53, 65, 325
Arianism 133 f., 184, 191, 201, 204 f.
Articuli mixti, puri 83, 114
Arvsynd 225 ff., 235 f.
Avgörelse (trons) 13, 15, 46, 69, 257

Barndop 293, *295—299*
Begynnelse (tidens) 134, 150
Bekännelse 71, 75, 265 ff., 280, 304 f.
Biblicism 89, *91—93*, 94, 334
Biblisk församlingsprincip 340
Bokstavsinspiration 91—93, 282
Buddism 45
Bön 71, 75, 168, 258, 275, 277, 279, *311—316*
Bönhörelse 312

Chalcedonense 204
Communio sanctorum 306
Creatio continua 147, 151

Deism 22, 30, 120, 134 f., 149, 167, 183, 216, 229
Djävulsföreställning 228
Dogmhistoria (-risk) 3 f., 52, 78, 87, 194, 204
Doketism 206
Domare (Gud såsom) 61, 101, 139, *153—161*, 191
Dopet 269 f., 275 f., 279, 293—299
Dualism (i Guds väsen) 126, 129, 149, 184 f., 191
Dualism 140, 142, 153 f., 168—173, 185, 191, 229
Dynamisk uppenbarelsetolkning 21, 51, 55 f.
Döden 262, 347—352

Egenskaper (Guds) 61, 111, 113 ff., 116, 120, 124, 141

Egocentricitet 152, *217—225*, 248, 250, 252—254, 258, 274, 352, 355
Encyklopedi 79
Endräktsideal ... 306, 339 ff., 344 ff.
Eskatologi (-isk) 42, 93, 103, 109, 262 f.
Estetik 71, 74
Eticistisk 113, 209
Etik (-isk) 63, 65, 66 ff., 71, 74, 78, 111, 113, 224, 242, 251, 263
Eudemonism (-istisk) ... 15, 110, 113
Eukaristi 306
Evangelisk-allmännelig 322 ff., 329—331
Evangelisk katolicitet 342
Evangelisk kristendom 73, 91, 107, 240, 273 f., 276, 278, 289 f., 307 ff., 319, 329 ff., 333, 350
Evighet (Guds) 118, 122, 151, 347
Evigt liv 11, 122, 146, 159 ff., 261, 347 ff., 355 f.
Exegetik (-isk) 41, 46, 53, 194, 200, 285
Extramundan (Gud, fattad såsom) 132 ff., 149, 167, 175, 183, 205, 257, 278, 316

Fader (Gud såsom) 101, 114—118, 137
Faderns dragande 15, 257
Fall 230
Fatalism 161
Fides implicita 73
Fortgående (Kristi verk såsom) 177 f., 192, *193—197*, 216
Frid ..... *247—251*, 261, 351
Frihet ..... 172, 229, 233 ff.
Frikyrka ..... 323 f., 327 ff.
Frälsningsgärning (Guds) 119, 130, 139 ff., *143*, 146, 148, 152, 174, passim
Fullkomnat (Jesu verk såsom) *178—192*, 197—201
Fullkomning 141—144, 152, 174, 355
Förbön ..... 179, 314 ff., 351
Fördold (Den fördolde Guden, deus absconditus) 14, 32, 36, 71, 75
Fördömelse 153, 155, 159 ff., 170
Förekommande (kärlek, nåd) 116, 293 ff., 299, 330
Föreningskyrka (-lig) 322, 327 ff., 331 f.
Förhärdelse ... 143, 160 f., 232, *237*
Förhärligande 179, 189
Förlåtelse 130, 132, *237—251*, 260
Försanthållande 12, 73, 194
Försoning 180, *192*, 203, 237—251
Försoningsteorier 61, 106, 129, 182 ff., *192*, 246
Försyn ..... 162, *165—168*
Förtjänst 252, 255—259, 347 f., 352
Förtröstan ..... 11 f., 73, 220
Förutvetande (Guds) 123

Gamla testamentet 91, 112, 126, 129, 147, 280, *284*
Gammalkyrklig 32, 133, 206, 208, 213, 215
Genombrott (Guds) 48, 54, 180—192, 301
Geocentrisk 152
Gnostisk dualism 191
Goda gärningar 257
Grekisk ... 24, 133, 205, 208, 285 f.
Grekisk-hellenistisk filosofi 133
Gudsbeläte 223, 245
Gudsbild 61, 109, *110—139*, 140 f., 174—216, 279, 347 ff.
Guds rike 42, 67, 140, 144, 146, 263

Helig 17, 108, *110—114*, 115 ff., 268, passim
[den] Helige ..... 108, 110—173
Helgelse 108, 112, *174—261*, 265, 291, 302
Helgon ... 112, 275 f., 307 ff., 348
Hellenism (-istisk) 48, 133
Hierarki (-isk) ... 325 ff., 331 f., 334
Historia ..... 16, 18, 26, 64 f., 152

Historicism 21, 23, 26, *32—35*, 36, 41, 49, 52 f., 99, 178, 215
Historieforskning 30, *38—51*, 53, 64, 78, 286
[den] Historiske Jesus 26, 32, 37, 40, 43, 47, 50 ff., 62, 178, 272, 286 f.
Hopp (tron såsom) 123, 146, *259—264*, 307, 355
Hyperevangelism ..... 246 f.

Illusionism ..... 68 ff., 88, 95 f.
Immanent (-s) ... 45, *130—139*, 216
Individualism (-istisk) 57, 145, 273 f., *327 ff.*, *332—339*
Inkarnation 201, 208, 211
Inspirationsteori 39, 42, 89, 91 f., 282
Inspirerad 281
Institution (-alism) 266 ff., 318, 321 ff., 324, 325 ff., 329 ff., 334
Intellektualism (-istisk) 20, 22, 57, 71 ff., 190, 210, 219
Irrationell (-alism, -alistisk) 26, 31, 100, 102 ff., 105 ff., 236
Islam 164

Jaget (det egna) 144 f., 221, 252 ff., 278
Jesu »inre liv» ..... 34 f., 42 f., 49
Jesu lära 33, 37, 53, 55, 62, 74, 92, 209 f.
Judendomen 48, 133
Jungfrufödelsen 211

Kallelse ..... 247—251
Katekesen, Lilla och Stora 108, 177, 271
Katolicitet (evangelisk) 342
Konfessionalism 6, 77, *85*, 339, 345
Konsubstantiationsteori 303
Korset 47, 49, 125, 130, 180, 189 f., 195, 242
Kristendomens väsen, 33, *51—57*, 98, 288
Kristocentricitet ..... *57 ff.*
Kristologi 29, 38, 58, 133, 174—216
Kristusbekännelse 54, 56, 61, 78, 133, 178, 180, 183, 188, 191, *201—212*
Kristusgärning 56 ff., 109, 115, 118, 176, 195, 205, 207, 213, 246, 279, 283, 300 ff., 316
Kristusprincip 29, 32, 37, 49, 178, 195
Kult, kultform ... 37, 55 f., 332, 334 f.
Kultur (-ell) 63, 65, 66, 152
Kvietiv (-istisk) 243, 247—251, 255
Kyrkan ..... 11, 79, 109, 265—356
Kyrkans enhet ..... 271, 339—346
Kyrkans gränser 269, 296
Kyrkoformer ..... 317—346
Kärlek (Guds) 61, 101, 103, 112, *114—130*, 356, passim

Lagen 116
Legalism (-istisk) 56, 89, 92 f., 98, 284, 309, 336
Legitimation (kristen) 88—99, 287, 299
Lidande ..... 153, 156 f., 166 f.
Lidande (Gud såsom) 130, 166 f., *190 f.*
Lidande (Kristi) 180, 186 ff., 190
Livsenhet (med Gud) 12 f., 52, 57, 63, 66, 108, 146, 237—264, 265, 274, 285, 296, 304, 333, passim
Livssammanhang ..... 273, passim
Luthersk 86, 119, 124, 137
Lyckoideal 352, 355
Lära, läroformer 55 f., 72, 99, 332 ff.

Magisk ..... 288 ff., 296
Makt (Guds) 112, 118, 124, 161—168, 263
Manikeism 142
Medeltiden 107, 260
Mellantillstånd 348
Metafysik (-isk) 28, 32, 35, 77, *82 f.*, 84, 113, 172, 201, 208, 214
Metapsykisk 28, 84, 208
Mirakel, mirakeltro ... 103 ff., 106
Mission 24, 344
Modalism ..... 61, 190, 201, 204 ff.
Monoteism 213

Moralfilosofi 218
Moralism 67, 210, 218 f., 238, 243, 246
Motiv ..... 243, 247—251
Mysteriös..... 26, 31, 105 f., 111 f.
Mystik (-isk) 26, *29—32*, 36, 118, *253 f.*, 278, 335

Naturen ..... 16 ff., 64, 172
Naturlagar, natursammanhang 18, 104 f., 132, 164
»Naturlig» teologi ..... 82 f.
Nattvarden ..... *299—307*
Nicænum 176, 204, 206
Numinös..... 111
Nya testamentet 50, 52, 56, 97, 126, 129, 272, 283 f., 286
Nådemedel 196, 215, 268, *274—316*, 326
Närhet (Guds) 22, 60, 120 f., 131, 175, 199

Odogmatisk kristendom 74
Odödlighet..... 348
Offergärning ... 125, 130, 300, 304
Oföränderlighet (Guds) 127
Omedelbarhet (i Gudsförhållandet) 12 f., 16, 22 f., 31, 275, 277 ff., 310 f., 316, 333 ff., 338
Omvårdnad (Guds) 162, *165—168*
Omvändelse 258
[det] Onda 125—130, 143, 154, 163 ff., 168—173
[ex] Opere operato ..... 288 f.
Optimism 66, 140, 143, 146, 152, 170, 263, 354
Ord (Guds) 112, 275 f., 279, *280—284*, 290 f., 308 f.
Organisation (-sform) 55 f., 267 ff., 317 ff., 332 ff.
»Ortodoxi», (1600-talsteologi) 4 f., 61, 91, 113, 135, 182 f. 185
Osynlig (— kyrka) ..... 317 ff.
Otro..... 217, 219 f., 252
Outgrundlighet, outrannsaklighet (Guds) 12, 14, 100, 103, 106, 111, 114, 131, 137, 163, 211 f., 209, 315, passim
Oändlighetsmystik 31, 139

Panteism... 30, 120, 136, 149, 216
Paradoxal ..... 237, 240 ff.
Patripassianism 190
Pelagianism..... 142, 222, 226, 230
Person i gudomen ..... 212—216
Personlighet (Guds) 131, *137—139*
Pessimism ... 40, 143, 170, 263 354
Pietism 246, 343
Profetiskt ämbete 179

[det] Radikala onda..... 143
Rationalism (-istisk) 26, 28 f., 32 f., 36, 43, 49, 82, 100, 105 f., 109 f., 113, 118, 188, 211, 230, 244, 274
Rationell 68, 100, 102 f., 171, 173, 202, 211, 230
Realpresens 196, 300, 302
Reformation 52, 91, 240, 256, 260, 349
Reformert teologi ... 124, 292, 301
Religion ..... 16 f., 24, 29, 80
Religionsfilosofi 17, 77 f., *79—82*, 86, 87
Religionshistoria 17, 24, 40 f., 43 ff., 79, 87, 181 f.
Religionspsykologi 17, 44, 47, 77 ff., 82, *83 f.*, 87, 181 f.
»Ren lära» ..... 89, *98 f.*, 334
»Rena» församlingar 270, 318, 328
Resignation 163, 166, 168, 312
Ritschlsk (teologi) 33, 42, 84, 113, 127, 138, 227
Romersk (kristendom) 73, 93 f., 273 f., 276, 278, 285 f., 289, 292, 305, 307 ff., 318, 322, 325 ff., 333 ff., 340, 343
Rättfärdiggörelse..... 155, 240
Rättfärdighet (Guds) 61, 125, *128 f.*, 154, 184, 187

Sakrament ..... 112, *274—307*
Salighet 159, 250 f., 260, 273, 304, 355 f.

Samfundskristendom 265 ff., 293 ff., 332—339
»Sekttyp» ..... 327 ff.
Semipelagianism 256
Senjudendom 133
Sinnlighet ..... 220 ff.
Självutgivelse, självmeddelelse, självhängivelse 20, 116, 137, 179, 185, 196, 242, 301
Skapare (Gud såsom) *146—152*, 170, 191
Skapelse ..... 134 f., 146—152
Skuld..... 231—237
Slutdom ..... 127 f., *158*, 354
Sola gratia ..... 252, 255—259
Spiritism..... 349
Statisk (— uppenbarelsetolkning) 21, 23, 98, 311
Statskyrka..... 323 f.
Straff 153, *156—159*, 171, 187, 239
Ställföreträdande lidande 180, *185—192*, 301
Subjektivism 69, 81, 90 f., 95 f., 337
Suveränitet (Guds) *118—125*, 130, 147, 150, 170, 176, 180, 189, 223, 252, 356
Svärmare 278, 308
Symbolik (-isk) 77, 85 f., 100 f., 105, 117 f., 127 f., 131, 138 f., 154, 292, 303
Synd 121, 128, 143, 153, 157, 162, 171 f., *217—237*, 261, 264, 294, 310
Synd mot den helige Ande 237
Syndabekännelse 233
Syndens rike ..... 157, 225—227
Syndernas förlåtelse 11, *237—251*, 260, 268, 276, 304
Syndfrihet..... 211, 241
Synergism 256
Synkretism 344
»Synlighet» (kyrkans) ..... 317 ff.
»Särskild» uppenbarelse 16, 19

Teleologi (-isk) 109, 140, *146*, 158, 346
Teocentricitet 10, *57 ff.*, 109, 259, 265, 355
Teodicé 167, 170
Teofani 207
Testimonium Spiritus Sancti internum ..... 63, 69 f.
Tillståndet efter döden 347
Tolerans ..... 340 f.
Tradition, traditionalism 89, 93 ff., 97 f.
Transcendent (-s) 28, 36, 42, 84, 111 f., *130—139*, 140, 146
Transsubstantiationsläran 302
Treenighetsläran..... 133, 212—216
Treämbetesläran 179
Triteism ..... 214 f.
Tron ..... *9—15*, *251—264*, passim
Tron allena ..... 10, 255—259
Trons fullkomnare 16, 25
Trons grund 16, 25, 35, 38, 59, 80
Trons intellektuella sida ... *71—76*
Troskunskapens uppgift 3 ff., 9, *76—88*, 344 ff.
Trosmetafysik..... 84, 122

»Umgängelseordet» 276
Under 102 ff., 107, 114, 132, 202, 240 ff.
Uniformitet..... 329, 335, 340, 342
Unitarism 216
Universell..... 329 ff.
Uppehållelse 151
Uppenbar (den —e Guden, deus revelatus) ..... 36, 71 f., 75
Uppenbarelse 14 f., *16—38*, 203, 271, passim
Uppenbarelsesammanhang 25, 47 f., 50, 69, 89, 273, passim
Upphöjelse (den upphöjde Kristus) 37, *197—201*, 286 f., 301
Upplysningstiden 60, 341
Uppståndelsen ..... 197 ff., *200*
Urkristendomen 48, 52 f., 175 f., 181 f., 287 f., 299, 343 f.
Urtillstånd 230

Vedergällning 154, 157
Verbum visibile 290

Vetenskap... 62, 64, 77, 87 f., 96
Viljans frihet ... 172
Viljeenhet med Gud ... 253
Vision ... 200
Visshet (trons —) ... *62—71*, 260
Vittnesbörd ... 70, 280—284, 343
Vrede (Guds)... 101 f., 125, 127 f.
Världsloppet 119, 125, 135, *161—165*, 313

Yttersta tiden ... 152, 161

Åminnelsehandling... 300 ff.

Ånger ... 243, 246 f.
Återkomst (Kristi) ... 354

Ägande (tron såsom) 146, *259—264*, 307, 311 ff., 352

Önskereligion ... 113
Överhistorisk 26 f., 30, 35—38, 40, 44, 47, 62, ff., 84, 100, 320
Övernaturlig... 27, 84
Översteprästelig (Jesu -a förbön) 179, 316

Personregister.

Althaus, P. ... 152, 231, 355
Anselm ... 61, 182 ff.
Anson, H. ... 313
Arius ... 205
Augustinus 11 f., 116, 145, 149, 223, 272
Aulén, G. ... 70, 83, 268, 337

Bacon, B. J. ... 186
Baker, A. E. ... 115
Bang, J. P. ... 297
Bevan, E. ... 69
Bergström, T. ... 160
Bernhard ... 116
Biedermann, A. E. ... 138
Billing, E. 21, 248, 250 f., 260, 316
Bonifacius VIII ... 327
Burkitt, F. C. ... 184

Calvin, J. ... 303

Dougall, L. ... 158

Eidem, E. ... 128, 190
Eklund, P. ... 117, 276
Emmet, C. W. ... 160
Engeström, S., von ... 94

Fant, S. ... 28
Fichte, J. G. ... 28
Franciskus ... 116

Geijer, E. G. ... 181, 189
Glarbo, Chr. ... 21
Gleditsch, J. ... 167
Göransson, N. J. ... 110 f.

Hallesby, O. ... 92
Harnack, A., von ... 33, 169, 284
Hegel, G. W. F. ... 136
Heiler, F. ... 308, 315
Heim, K. ... 187
Herrmann, W. 35, 42, 90, 224, 336
Holl, K. 226, 235, 249 ff., 255
Hollazius, D. ... 281
Hudgson, L. ... 316

Ibsen, H. ... 310
Inge, W. R. ... 21

Kaftan, J. ... 233
Kalweit, P. ... 150
Kant, I. ... 28, 30, 81 ff., 218
Kierkegaard, S. ... 13, 107
Kirn, O. ... 67, 138
Krarup, F. C. ... 109, 244 ff.

Larsen, L. P. ... 24
Lehmann, E. ... 344
Lessing, G. E. ... 28
Lindskog, J. ... 218, 222, 233
Luther, M., 7, 10, 12 f., 19, 52, 68, 70, 74, 86, 108 f., 116, 144 f., 177, 195, 202, 207 f., 210, 214, 221, 226, 235, 249 ff., 253, 255, 257, 260, 267, 269, 271 ff., 276 ff., 281 f., 286, 294, 296, 303, 307 ff., 315, 351

Marcion, ... 142, 169 f., 184
Martensen, H. L. ... 289
Matthews, C. H. S. ... 305

Melanchton, Ph. 139, 202
Mundle, W., 45, 71, 102, 234, 236

Nietzsche, F. 129
Nygren, A. 81, 96

Otto, R., 17, 31, 65, 102, 111, 128, 218, 224, 262

Paulus, 13, 17, 24, 75, 102 f., 115, 147, 177, 186, 195 ff., 248, 253, 256, 258, 260, 287 f. (därjämte bibelhänvisningar).
Paulus, R. 28, 35, 49, 52
Petri, Olaus 351
Philippi, F. A. 187
Pius X 303
Pringle-Pattison, A. S., 134, 137, 139, 149

Rahtmann, H. 281
Reichelt, K. P. 24
Reischle, M. 138
Ritschl, A., 42, 113, 127, 138, 227
Rodhe, E. ..... 350 ff.
Rosén, H. 70, 245
Runestam, A. 35

Schlatter, A. 351
Schleiermacher, Fr., 7, 70, 72, 81, 85 ff., 96, 104, 115, 122, 136, 138, 142, 151, 182, 191, 211, 218, 229, 272 ff., 277, 346
Scotus Erigena 150
Seeberg, R. 210
Siegfried, Th., ... 65
Sorley, W. R. 135
Stephan, H. ... 12, 131, 149, 183
Strauss, D. F. 29, 136
Streeter, B. H. ... 134, 160, 190 f.
Söderblom, N. 17, 22, 24, 31, 104, 110, 190, 211, 307, 310, 342

Temple, W., 120, 173, 190, 204, 251, 254, 314
Thomas ab Aquino 73, 150
Troeltsch, E. 45, 136, 328
Turner, A. Ch. 167, 296

Wallin, J. O. 19
Windelband, W. 17, 111
Wobbermin, G. 50, 344

Zwingli, U. 292, 303

Innehållsförteckning.

Företal 3

Inledande del: TRO OCH TROSKUNSKAP.

A. *Trons grund* ..... 9—71
§ 1. Tron 9
1. Tron såsom huvudord. Preliminär bestämning av trons innebörd 9
2. Uppenbarelse och tro 14
§ 2. Den levande uppenbarelsen 16
1. »Allmän» och »särskild» uppenbarelse 16
2. Uppenbarelsens karaktär 20
3. Uppenbarelsens omfång och koncentration 23
§ 3. Uppenbarelse och historia 26
1. Det överhistoriska 27
2. Uppenbarelsen låter sig icke lösgöras från historien 28
3. Uppenbarelsen låter sig icke identifieras med något historiskt 32
4. Det överhistoriska i historien 35
§ 4. Tro och historisk forskning 38
1. Problemet 39
2. Tvenne oframkomliga vägar 41
3. Tvenne artskilda betraktelsesätt 44
4. En frimodig position 46
§ 5. Den historiska kristendomen och kristendomens väsen 51
1. Kristendomen är icke reproduktion 52
2. Kristendomen såsom skapande andemakt 55
3. Kristendomens väsen 56
§ 6. Gudstro och kristustro 57
1. Problemet 58
2. Kristocentricitetens innebörd 59
3. Vilseledande tolkningar av förhållandet mellan gudstro och kristustro 60
§ 7. Trons visshet 62
1. Tron kan icke vetenskapligt bevisas 63
2. Trosvissheten beror icke på något konstaterande av trons värde för andra livsområden 65
3. Trosvisshetens karaktär 68

B. *Troskunskapen* ..... 71—107
§ 8. Trons intellektuella sida 71
1. Trosbegreppet och trons intellektuella sida 72
2. Tro och trosvittnesbörd 75
3. Trosvittnesbörd och troskunskap 76
§ 9. Troskunskapens uppgift 76
1. Trons mening 77
2. Troskunskapens förhållande till religionsfilosofi 79
3. Troskunskapens förhållande till »metafysik» och religionspsykologi 82
4. Troskunskap och symbolik 85
5. Troskunskapens vetenskapliga karaktär 87
§ 10. Trostankarnas kristna legitimation 88
1. Troskunskapens arbete måste vara kritiskt 89
2. Legitimationen kan icke vara biblicistisk 91
3. Legitimationen kan icke vara traditionalistisk 93
4. Legitimationens karaktär 95
5. »Ren lära» 98
§ 11. Troskunskapens art 99
1. Trosutsagornas symboliska karaktär 100
2. Troskunskapens rationella och irrationella sida 102
3. Rationalism och positivistisk irrationalism 105

Huvuddel: DET KRISTNA TROSINNEHÅLLET.

§ 12. Framställningens indelning 108

I.

DEN HELIGE ..... 110—173

A. *Den kristna gudsbilden.* ..... 110—139
§ 13. Heligheten såsom gudsbildens bakgrund 110
1. Gud — den Helige 110
2. Helighetens vakttjänst 112
§ 14. Den Helige såsom Kärleken 114
1. Kärleken såsom den kristna gudsbildens behärskande innehåll 114
2. Kärlekens egenart 116
3. Den Heliges kärlek 117
§ 15. Kärlekens suveränitet 118
1. Guds suveränitet är kärlekens suveränitet 119
2. Olika sidor av Guds suveränitet 120
3. Kärlek och suveränitet 124
§ 16. Kärlekens motsättning till det onda 125

1. Kärlekens självhävdelse 125
2. Negativa uttryck för kärlekens självhävdelse 127
3. Kärlekens självutgivelse 129
§ 17. Transcendens och immanens i gudsbegreppet 130
1. Gudsbildens dubbelsidighet 131
2. Transcendens och immanens 132
3. Om Guds personlighet 137

B. *Guds aktivitet* ..... 139—173
§ 18. Gud såsom fullkomnare och frälsare 139
1. Guds aktivitet 140
2. Fullkomning och frälsning 141
3. Riket och den enskilde 144
4. Det inomvärldsliga och det övervärldsligt teleologiska perspektivet 146
§ 19. Gud såsom skapare 146
1. Skapelsetrons förankring i frälsningstron 147
2. Skapelsetrons utvidgning 149
§ 20. Gud såsom domare 153
1. Domen såsom kärleksgärning 153
2. Dom och straff 156
3. Guds domsgärning från teleologisk synpunkt 158
§ 21. Gud och världsloppet 161
1. Guds vilja och världsloppet 162
2. Guds omvårdnad 165
§ 22. Dualismens rätt och begränsning 168
1. En ofrånkomlig spänning 169
2. Trons ställning till frågan om det onda 171

II.

HELGELSEN ..... 174—264

A. *Guds väg till helgelsens realiserande* ..... 174—216
§ 23. Den helige Ande och helgelsen 174
1. Helgelsen såsom Guds helige Andes verk 174
2. Anden såsom Jesu Kristi Ande 176
§ 24. Tvenne huvudsynpunkter på Jesu Kristi livsverk 178
§ 25. Jesu fullkomnade livsverk 180
1. Jesu fullkomnade livsverk — ett genombrott 180
2. Gud såsom subjektet i Jesu fullkomnade livsverk 182
3. Det ställföreträdande lidandet 185
4. Försoningens »objektiva» och »subjektiva» sida 192
§ 26. Kristi fortgående livsverk 193
1. Det fortgående livsverket och dess förankring i det fullkomnade 193

2. Kristi närvaro — en andlig och såsom sådan real närvaro 196
§ 27. Upphöjelsen 197
1. Guds upphöjelsegärning 197
2. Guds upphöjelsegärning och det fullkomnade livsverket 199
Anm. Troskunskapens gränslinje 200
§ 28. Kristusbekännelsen 201
1. Kristusbekännelsen och kristusgärningen 202
2. Kristusbekännelsens avgränsningar 204
3. Kristusbekännelsens religiösa innebörd 207
4. Trons förhållande till andra tolkningar av Kristi person 209
Anm. Troskunskapens gränslinje 211
§ 29. Det trinitariska momentet i den kristna gudstron 212

B. *Helgelsen såsom verklighet* ..... 217—264
1. Helgelsens motsats: Synden ..... 217—237
§ 30. Syndens väsen 217
1. Synden såsom religiöst begrepp 217
2. Grundläggande bestämning av syndens väsen 219
3. Synden såsom förvänd viljeriktning 222
Anm. Avgränsning mot missvisande schematisering 223
§ 31. Syndens överindividuella sammanhang 225
1. Arvsynden och syndens rike 225
2. Synden såsom överindividuell och individuell faktor 228
3. Syndens överindividuella sammanhang och frågan om syndens uppkomst 228
§ 32. Synd och skuld 231
1. Det religiösa syndmedvetandet såsom skuldmedvetande 232
2. Vårt bedömande av nästans skuld 235
2. Helgelsens realiserande och existens ..... 237—264
§ 33. Syndernas förlåtelse såsom formen för helgelsens realiserande ... 237
1. Förlåtelsebegreppets värde och förlåtelsens innebörd 238
2. Förlåtelsens paradoxalitet 240
3. Förlåtelsens etiska legitimitet 242
4. Förlåtelsens etiska legitimitet upphäver icke dess paradoxalitet 243
§ 34. Förlåtelsen såsom frid och kraft 247
1. Förlåtelsen såsom frid 247
2. Förlåtelsen såsom kraft 249
§ 35. Tron såsom formen för helgelsens existens 251
1. Trons livsenhet med Gud 252
2. Tron såsom Guds verk och såsom mänsklig aktivitet 255
§ 36. Tron såsom ägande och tron såsom hopp 259
1. Tron såsom ägande 259
2. Tron såsom hopp 261
3. Förhållandet mellan tron såsom ägande och tron såsom hopp 262

III.

De Heligas Samfund ..... 265—356

A. *Den kristna kyrkoidén* ..... 265—274
§ 37. Den helige Andes samfundsskapelse 265
1. Kyrkan såsom trosföremål 265
2. Grundläggande bestämning av kyrkan 267
3. Kyrkans gränser 269
4. Kyrkans enhet 270
§ 38. Kyrka och kristendom 271

B. *Kyrkans konstitutiva faktorer* ..... 274—316
§ 39. Den helige Andes verksamhetsformer 274
1. Kyrkans andliga kraftcentra 275
2. Nådemedlen såsom formen för Andens omedelbara verksamhet 277
3. Nådemedlens elasticitet och fasthet 279
§ 40. Guds heliga ord 280
1. Det levande vittnesbördet 280
2. Det levande vittnesbördet och Skriften 282
Anm. Gamla testamentets ställning 284
§ 41. De heliga sakramenten 284
1. Sakramentens antal och kristna legitimation 285
2. Den med sakramentsidén förbundna risken 288
3. Sakramentens betydelse. Inledande synpunkter 291
§ 42. Dopet 293
1. Dopets mening 293
2. Dopets värde 295
3. Barndopets kristna legitimitet 299
§ 43. Nattvarden 299
1. Nattvarden såsom kristushandling 300
2. Nattvarden såsom vår handling 304
3. Nattvarden såsom kommunion 306
§ 44. Personligheternas nådemedel 307
1. Rättmätigheten av att tala om personligheternas nådemedel 307
2. Betydelsen av personligheternas nådemedel 309
§ 45. Bönen 311
1. Bönen såsom nådemedel 311
2. Bönen såsom vår väg till Gud 312
3. Bönen såsom Guds väg till oss 315

C. *Kyrkan och kyrkoformerna* ..... 317—346
§ 46. Det inre sammanhanget mellan kyrka och kyrkoformer 317
1. Falsk identifikation 317
2. Falsk klyvning 319

3. Kyrkan i kyrkosamfunden 320
§ 47. Olika kyrkotyper 322
1. Konstitutiva och yttre organisatoriska olikheter. De tre huvudtyperna 323
2. Den hierarkiskt-institutionalistiska kyrkotypen 325
3. Den föreningskyrkliga typen 327
4. Den evangeliskt-allmänneliga kyrkotypen 329
5. De olika kyrkotyperna och kyrkans allmännelighet 331
§ 48. Individualism och samfundskristendom 332
1. Förtryckande samfundskristendom 333
2. Upplösande individualism 335
3. Stark samfundskristendom och legitim individualism 337
§ 49. Kristenhetens enhet 339
1. Andens enhet 339
2. Den kristna enhetens yttre manifestationer 341
3. Troskunskapen och kristenhetens enhet 344

D. *Kyrkan från telcologisk synpunkt* ..... 346—356
§ 50. Levande och döda 346
1. Den kristna gemenskapen och döden 347
2. Trons avgränsningar 348
3. Trons riktlinje 349
§ 51. Ecclesia triumphans 352
1. Den »stridande» och den »triumferande» kyrkan 352
2. Fulländningshoppets innehåll 355

Sakregister 357
Personregister 362

I BOKHANDELN

Arvid Runestam:
Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton Kr. 5:–

N. J. Göransson:
Dopet Kr. 5:–

Friedrich Heiler:
Bönen
En religionshistorisk och religionspsykologisk undersökning
Kr. 7:75

Hugo Rosén:
Livsproblemet hos Nietzsche
Kr. 4:50

Torsten Bohlin:
Sören Kierkegaards etiska åskådning Kr. 7:–

Martin P. Nilsson:
Den grekiska religionens historia
Kr. 8:50

Diakonistyrelsens Bokförlag

Kr. 8:75